يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا

شكر الخالق الواحد على طبع حاشية حاشية السيد الزاهد المسماة

ابن الحبر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد امين الله نور الله مرقده ومضجعه

في مطبع ابو سفي اهتمام المولوي محمد يوسف اللكنوي

الحکمة تشاء من یؤتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا

شکر اللخالق الواحد علی طبع حاشیة حاشیة السید الزاهد المسماة

ابن الحبر القمقام البحر الطمطام مولانا محمد امین اللہ نور اللہ مرقدہ و مضجعہ

فی مطبع الیوسفی اهتمام المولوی محمد یوسف اللکنوی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن بيده انامة الموجودات وفي قدرته اعادة المعدومات والصلوة على من هو اول الاشكال وعلى من تبعه سيما الاصحاب والآل اما بعد
فيقول العبد المفتاق الى رحمة ربه الكريم محمد ن المدعو بعبد الحليم الانصاري نسبا واللكنوي مولدا ابن مولانا محمد امين الله اوصله الى غاية متمناه
ان حاشية السيد الزاهد على الرسالة القطبية لما كانت قليلة المباني وكثيرة المعاني فالتمس مني بعض الطلبة ان اولف عليها حاشية جامعة للحواشي
ومزيلة للغواشي ففزعت في اجابة ملتمسه على حسب امواله متمسكا بحبله المتين انه خير موفق ومعين فجاءت بحمد الله ما يقبله الطلبة وان رد بالكلية وسميتها
بالتحقيقات المرضية كل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية وبه نستعين قوله كان المراد آه حاصله ان المراد بالعلم المتجدد الواقع في كلام المص اعلم ان العلم الذي
هو مورد القسمة آه علم يتحقق كل فرد من ذلك العلم بعد تحقق الموصوف وان هو الا الحصولي لا الحضوري فان قلت ان مفهوم العلم في الحضوري ايضا من
حيث هو علم وصفة من الصفات يتحقق في لحاظ العقل بعد تحقق مفهوم الموصوف الذي هو العالم من حيث هو عالم لان تصور العقل الموصوف باعتبار
انه موصوف يكون مقدما على تصور الصفة باعتبار انها صفة فيتحقق البعدية في العلم الحضوري ايضا فلا يصح الحصر الذي اورده السيد المحشي بقوله ليس
الا العلم الحصولي قلت ان المضاف محذوف في كلامه فمعناه ان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق مصداق كل فرد من افراد ذلك العلم بعد تحقق مصداق العالم
الذي هو الموصوف فبعض افراد العلم الحضوري كعلم الباري تعالى للممكنات علما تفصيليا وسيجيء تفصيله وان كان فيه هذه البعدية لكن في بعضها علمنا
بانفسنا لا يتصور هذه البعدية لان مصداق العالم والعلم ههنا واحد ليس فيه تغاير وتكثر اصلا اذ ذات العالم هو العلم بمعنى الحاضر عند الذات المدركة
لان ذات العالم في مرتبة ذاته حاضرة عندها على ما سياتي فلا يتحقق ههنا بين مصداقي العلم والعالم قبلية وبعدية واما في العلم الحصولي فيتحقق هذه
البعدية في جميع موارده لان حصول شيء في شيء يستدعي ان يكون الحاصل بعد ما حصل فيه بخلاف حضور شيء عند شيء لانه يجوز ان يكون الشيء حاضرا
عند ذاته ولان العلم الحصولي صفة منضمة قائمة بالموصوف الذي هو العالم فيكون العلم الحصولي مغايرا للموصوف لتغاير الصفة المنضمة مع الموصوف
فيكون بعده قطعا اذ الصفة المنضمة لا تتحقق الا بعد تحقق المنضم اليه وهو الموصوف فيصح الحصر ثم اعلم اولا ان البعدية على ضربين احدهما البعدية
الذاتية وهي التي بها يكون وجود البعد بدون القبل ممتنعا كبعدية المعلول عن الواجب وهذه البعدية كما تتحقق في العلم الحصولي الحادث كذلك في
الحصولي القديم اذ من البداهة ان وجود الحاصل اي العلم بدون ما يحصل فيه وهو العالم محال لامتناع وجود الصفة بدون الموصوف فالمراد بالبعدية
في كلام المحشي ح هذه البعدية يكون الحاصل ان العلم المتجدد نحو واحد من العلم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف
بعدية ذاتية فيكون مورد القسمة حصوليا مطلقا سواء كان قديما او حادثا ولا يكون مورد القسمة حضوريا اذ لا يصدق على العلم الحضوري انه يتحقق
مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم بالذات اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يكون عين الموصوف ولا يتحقق بعده ومتاخرا منه
والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو بطرد الشر فيه ان سبيل الانكشاف فيه وهو الحضور ليس بملزوم للتاخر عن الموصوف بالذات حتى يصدق
عليه انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بخلاف ما هو سبيل الانكشاف في العلم الحصولي وهو الحصول فانه ملزوم للتاخر بالذات
وثانيهما البعدية الزمانية وهي التي بها يكون اجتماع البعد مع القبل اجتماعا دائميا ممتنعا فاذا قصد هذه البعدية ههنا يرجع الحاصل الى

عه قوله ح
اورده بحيث
الفتاوى من ان
ليس التقابل
بين الصدقي العالم
والعلم في الحضوري
اصلا فتم ١٢
عه اي
لن وقت
الحدوث
١٢ منه

ان مورد القسمة علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بعدية زمانية يعني انه يتحقق الموصوف اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يتحقق العلم وهذه البعدية لا تتحقق الا في الحصولي الحادث فانه يحدث العالم اولا في زمان ثم بعد ذلك الزمان يحدث ويتحقق صفة العلم لانه ليس الحصولي الحادث الا للنفوس وعلمها يتحقق بعدها سواء كانت النفوس حادثة او قديمة اما على الاول فظاهر لانه لما كانت النفس حادثة بحدوث الابدان فيعرض لها مرتبة العقل الهيولاني بالاتفاق فيكون علمها حادثا بعدها واما على الثاني فلان النفس لا تخلو عن مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك لها في هذه المرتبة سوى الادراك الحضوري بنفسها فيكون العلم الحصولي حادثا قطعا ان انكشاف قيل ان العلم تابع للعالم ان كان العالم قديما فالعلم قديم وان كان العالم حادثا فالعلم حادث كما قلنا من انه وان كانت النفوس قديمة لكن يكون علمها الحاصل لها حادثا اللهم الا ان يقال ان مرتبة العقل الهيولاني التي لا ادراك للنفس فيها سوى الادراك الحضوري بنفسها لعلها مختصة بحدوث النفس وحال قدمها لا توجد هذه المرتبة كما قال به بعض المتاخرين فتامل ولا يتحقق هذه البعدية الزمانية في الحصولي القديم اذ الحصولي القديم بقدمه مجامع مع كل شيء غير متخلف عن موصوفه بالزمان لان العقول لما كانت بريئة عن النقصان فلا بد من ان تكون مقترنة مع صفاتها الكمالية التي منها العلم اذ لو لم تكن مقترنة بتلك الصفات لكانت الصفات حادثة فيكون العقول خالية عن الصفات الكمالية وهذا نقصان ولا في الحضوري حادثا كان او قديما لانه لا يتحقق فيه البعدية الكلية اذ بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بذاتها يتحقق مع موصوفه وعالمه في زمان واحد على ما تقرر فاذا اريد هذه البعدية في كلام المحشي رح يكون مورد القسمة حصوليا حادثا ولا يشمل المورد العلم الحصولي القديم وثانيا ان النسبة بين هاتين البعديتين عموم وخصوص من وجه عند الحكماء لاجتماعهما في بعدية مصداق الابن عن مصداق الاب اما البعدية الزمانية فلانه يمتنع اجتماع البعد اي الابن مع القبل اي الاب اجتماعا دائميا واما البعدية الذاتية فلان وجود الابن بدون الاب محال والبعدية الذاتية متحققة بدون الزمانية في بعدية العقل الاول عن الواجب عز اسمه فان العقل الاول يمتنع وجوده بدون الواجب اذ الواجب علة تامة له ووجود المعلول بدون العلة التامة محال ولا يمتنع اجتماع العقل الاول مع الواجب اجتماعا دائميا بل هذا الاجتماع واقع فلا يتحقق البعدية الزمانية والبعدية الزمانية متحققة بدون البعدية الذاتية في بعدية اليوم عن الامس ومما يجب ان يعلم ههنا امران الاول ان البعدية الزمانية اي ما به امتناع اجتماع البعد مع القبل في اجزاء الزمان بالذات لانها غير متقررة بنفسها فاليوم بعد الامس والغد بعد اليوم واجتماع اليوم مع الامس والغد ممتنع لعدم قرار الزمان وفي الزمانيات بواسطة الزمان لان عدم اجتماع هذا الفقير مع رسولي محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس الا بسبب تقدم زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على زمان هذا الفقير وعدم اجتماع هذين الزمانين وهذا عند الحكماء لان الزمان عندهم يقبل القبلية والبعدية بالذات لوجوده في الخارج مع تصرمه وتجدده فلاجزاء الزمان تقدم وتاخر بالذات وللاشياء الاخر بالعرض واما عند قدماء المتكلمين القائلين بكون الزمان وهميا محضا غير موجود بنفسه ولا بمنشأ انتزاعه فعندهم المعروض للتاخر والتقدم بالذات انما هو الاشياء والثاني ان هذا التعريف للبعدية الزمانية اولى مما فسرها بعضهم بانها ما يكون بسببها اجتماع البعد مع القبل ممتنعا بحيث يكون القبل في زمان سابق والبعد في زمان لاحق ووجه الاولوية ان هذا التعريف لا يصدق الا على بعدية بعض الزمانيات عن بعضها الاخر بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه لانه ليس للزمان زمان حتى يقال ان القبل اي بعض اجزاء الزمان في سابق الزمان والبعد اي بعضا آخر من اجزاء الزمان في زمان لاحق بخلاف التعريف المذكور فانه كما يصدق على بعدية بعض الزمانيات عن بعض منها كذلك يصدق على بعدية بعض اجزاء الزمان عن بعض اجزائه ايضا فتدبر وبعد اللتيا والتي اتوجه الى ان المراد في كلام المحشي رح ههنا البعدية الذاتية والزمانية فاقول ان قول المحشي رح بعد تحقق الموصوف يحتمل وجهين الاول البعدية الذاتية والثاني البعدية الزمانية واستدل الكاملون لهذا الكلام على البعدية الذاتية بوجوه منها ان الحصولي الحادث يفهم من قوله المص المتجدد مع صفته وهو قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فيكون البعدية الزمانية مستفادة من مجموع الموصوف والصفة فلو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية فح يكون مورد القسمة حصوليا حادثا فلا يكون لا يتان لفظ كان الذي هو يكون للشك والظن وجه لان البعدية الزمانية والحصولي الحادث يفهم بحسب الظاهر قطعا عن المتجدد وصفته وفيه انه لا يراد لفظ كان على تقدير ارادة البعدية الزمانية بوجه وهو ان المفهوم بحسب الظاهر من المتجدد هو الحادث فقط لا الحصولي الحادث واما صفة المتجدد يعني قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فان كان يفهم منها الحصولي الا انها ليست صفة مخصصة للموصوف حتى يكون مجموع الصفة والموصوف نصا وبرهانا واضحا على الحصولي الحادث بل هي صفة موضحة وبجملة المتبادر من المتجدد الحادث فقط فلذا عدل المحشي عنه وصرف عن الظاهر حيث اراد من المتجدد معنى يصدق على الحصولي الحادث واراد بالبعدية البعدية الزمانية

وبهذا النحو من الصرف والعدول اورد لفظ كان ويمكن ان يقال انه من دأب المحققين وخصائصهم انهم اذا اوردوا تحقيقاتهم لا يتفاخرون عليها بل يتكلمون
بالفاظ تدل على هضم النفس والمحشي ايضا منهم فلذا اورد هذا التحقيق بكلمة كان هضما لنفسه ويقال ان الموصوف اي العلم والصفة اي التجدد مفرقان في كلام الماتن
مع ان التعريف ليس بمقصود فاشار المحشي الى ان المص وان اورد الصفة والموصوف مدخولين باللام لكنه لم يرد التعريف ولما كان ادخال لام التعريف
وعدم ارادته خلاف الظاهر صدر كلامه بكلمة كان او يقال ان قول المص التجدد لا يدل على ان يكون العلم بحيث يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ولكن
لما كان هذا المقام مقام الحد ومن شرائطه الجامعية والمانعية فلا بد من ان يراد هذا المعنى من التجدد بقرينة التجديد فاشار الى هذا المعنى بقوله كان
مريدا ان هذا المعنى مراد بالقرينة وليس معنى حقيقيا ومنها ان قول المحشي المحقق وهو ليس الا العلم الحصولي يوافق البعدية الذاتية لاطلاقه فيشمل الحصولي
القديم ايضا ولو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما فكان يجب ان يقيد الحصولي بالحادث ويقول وهو
ليس الا العلم الحصولي الحادث اذ احد القيدين اذا لم يكن مغنيا عن الآخر لا بد من تصريحهما وفيه رد من وجوه احدها ان اللام على قوله العلم الحصولي
للعهد الخارجي اشارة الى الحادث فلا حاجة الى ذكره فيكون المراد بالبعدية البعدية الزمانية وثانيها ما افاده المحقق من ان المتبادر من
الحصول الحدوث فيكون معنى قوله وهو ليس الا العلم الحصولي وهو ليس الا العلم الحدوثي اي الحادث وفيه انا لا نم التبادر كما سيأتي ولو سلمنا فنقول
انه حين ارادة البعدية الزمانية يكون مورد القسمة ومصداق تفسير المحشي للتجدد الحصولي الحادث لا الحادث فقط فلا يفيد التبادر اللهم الا
ان يقال ان حرف التعريف للعهد فيستفاد الحصولي الحادث فتدبر وثالثها ما ذهب اليه المحقق البهاري من ان الفائدة في ترك التقييد بالحادث
الاتحاد والانطباق في ترصيف الشرح والمتن في الاطلاق ورابعها ما هو مشرب بعض القضاة من ان انحصار الشيء في الاعم اي الحصولي المطلق
لا ينافي انحصاره في الاخص اي الحصولي الحادث اقول وان كان لا ينافيه الا ان الانحصار في الاعم لا يستلزم الانحصار في الاخص ايضا فكيف يثبت انحصار
اي الحصولي الحادث وخامسها ان الدليل الذي اورده الماتن بقوله اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل اخر عام اذ الحصول يشمل القديم والحادث
كليهما فلو لم يعم المدعى ويراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون المدعى تخصيص المقسم بالحصولي الحادث فلا يطابق الدليل المدعى فلا بد من ارادة البعدية
الذاتية ليكون المدعى عاما ويتم التقريب ورد بوجهين الاول ما افاده المحقق من ان الحصول في كلام المصنف محمول بحسب العرف على الحدوث
فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة او حصول الصورة يفهم منه الصورة الحادثة او حدوث الصورة بحسب العرف والتصديق يستدعي تصورا
كذا فيكون حادثا فالمدعى يكون التخصيص بالحصولي الحادث باخذ البعدية بعدية زمانية والدليل ايضا يقتضي ذلك فيحصل التقريب وانطباق الدليل على
المدعى لان الدليل ايضا ح دال على ان التصور والتصديق لا يوجدان الا في الحصولي الحادث وفيه انه ليس في كلام الماتن تنبيه على ارادة الحدوث و
كون الحدوث متفاهما من الحصول بحسب العرف مم لان الحصول يستعمل غالبا في القديم ايضا كما يقال ان كمالات العقول حاصلة لها بالفعل وان
سلمنا ان المتبادر من الحصول المطلق الحدوث لكن كون الحدوث متبادرا من اضافة الحصول الى صورة الشيء مم على ان الكون والحصول والوجود
والثبوت كلها الفاظ مترادفة ووجود الشيء في الشيء ليس عبارة عن الحدوث فكذا حصول الشيء في الشيء والثاني ما هو مشرب المحقق البهاري من ان
المتبادر من العقل في قول المص هو حصول صورة الشيء في العقل هو الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والعقول لما كانت مبرأة عن البدن فلا يكون علمها
الذي هو حصولي قديم تصورا ولا تصديقا لان التصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فحين ارادة البعدية الزمانية وكون المقسم حصوليا حادثا لا يحصل
التقريب لكون الدليل ايضا خاصا لا يقال انه قد قال بعض المشاهير ان لفظ العقل مستعمل في الجوهر المجرد اعم من ان يكون متعلقا بالبدن
او لا فكيف يكون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا من العقل لانا نقول ان هذا الاستعمال لا يضر في كون الجوهر المجرد المتعلق بالبدن متبادرا
من لفظ العقل نعم لو كان غرضنا ان استعمال العقل منحصر في الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا ريب في انه يضر استعمال العقل في الجوهر المجرد الاعم لمقصودنا وليس
الكلام لا يذهب عليك ان ما افاده المحقق البهاري ليس بحق لان الفارابي قال كثيرا ما يريدون بالعقل المدرك وقال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب للجلال
ربما يطلق العقل على الذهن المقابل للخارج وقال الفاضل البكتي ره ان المراد بالعقل في تعريف التصور بحصول صورة الشيء في العقل الذهن والذهن يعم الحواس
الباطنة والنفس الناطقة والاذهان العالية ولا يختص بالنفس الانسانية الناطقة فعلى هذا يشمل العقل الحصولي القديم ايضا ويكون التصور والتصديق
موجودين فيه وقيل من ان التعريفات يجب حملها على المعاني المتبادرة والمتبادر من العقل هو القوة العاقلة المقابلة للحواس لا الذهن المقابل
للخارج فلا يحمل العقل على الذهن فقيل ان الحمل على المعاني المتبادرة واجب اذا لم يفض الى الخلل والاغماض عن الحق وههنا ان حمل العقل

على المعنى المتبادر اى الجوهر المجرد المتعلق بالبدن فلا يشمل العقل الحصولى القديم فلا يكون علمه تصورا ولا تصديقا مع ان الحصولى القديم ايضا منقسم
اليهما كما هو منقول عن المحقق الدوانى ورئيس المتأخرين وسيجئ تفصيله فلا بد من ان يحمل على المعنى الغير المتبادر وهو الذهن ليستقيم الامر ولا يحصل
الخلل فتدبر وتشكر ومنها ان قول المص والعلم الحضورى لا يكون بحصول الصورة يلايم البعدية الذاتية اذ لو كان مقصد المص كون المقسم حصوليا
حادثا لاخرج المص الحصولى القديم ايضا كما اخرج الحضورى حيث يقول والعلم الحضورى والعلم الحصولى القديم لا يكونان على هذا الدين والتالى
بطلان المص اكتفى على اخراج الحضورى وترك اخراج الحصولى القديم فالمقدم مثله فان قلت ان علم المجردات بالاغيار حضورى فيدخل تحت
قوله والحضورى لا يكون بحصول الصورة لان مناط الحضورى على ان يكون المعلوم عينا للعالم كما فى علم النفس بذاتها او وصفا
انضماميا له كما فى علم النفس بصفاتها الانضمامية او معلولا له كما فى علم البارى تعالى للممكنات والاشياء كلها معلولة للمبادى العالية
فلا بد من ان يكون علم المبادى العالية للاشياء حضوريا قلت جميع الاشياء معلولة للبارى تعالى حقيقة وليست المبادى علا لها
بل انما هى روابط ووسائط للبارى تعالى كذا فهم من تعليقات الشيخ ابى على فلا يكون علمها بالاشياء الا حصوليا لا حضوريا واليه
ذهب المص كما قال فى المحاكمات ويشير اليه قوله ههنا فى مثال العلم الحضورى وعلم المجردات بانفسها لانه لو كان علم المجردات بالاغيار
ايضا حضوريا عنده يكون التقييد بقوله بانفسها لغوا فلا يدخل علم المبادى العالية للاغيار تحت قوله والحضورى لا يكون بحصول الصورة فتشكر وقال
المحقق البهمنيارى انه انما اكتفى المص بالاخراج على الحضورى دون الحصولى القديم اعتمادا على الفطرة الوقادة واحالة على المقايسة وحاصله على
قيل ان مطلق العلم كانه جنس للحصولى والحضورى وهما كانهما نوعان للمطلق ممتاز كل منهما عن الآخر بحقيقته المشخصة والحصولى اذا قيد بالحدوث
والقدم وكذا الحضورى اذا قيد بهما يحصل اربعة اصناف الحصولى الحادث والحصولى القديم والحضورى الحادث والحضورى القديم فالاولان
صنفان للحصولى والآخران صنفان للحضورى لان الصنف هو النوع المقيد بالقيود العرضية والحضورى والحصولى نوعان والحدوث والقدم
من اللوازم فالمقصد الاصلى الضرورى الذكر فى مقام تقسيم العلم الى التصور والتصديق ان يخصص المقسم بالحصولى ويخرج النوع الذى
هو مقابل للحصولى اعنى الحضورى وليس المقصد تقييد الحصولى بالحادث فلا مضايقة فى الاقتصار على اخراج الحضورى وفى عدم تخصيص
الحصولى فى مقام التقسيم بالحادث اعتمادا على ما هو المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور من ان العلم القديم لا ينقسم الى التصور والتصديق
سيما عند قصد الايجاز وطلب الاقتصار واحالة على المقايسة انتهى بملخصه وتمييه على ما ادى اليه فكرى خدشته من وجوه الاول انا لا نم
انه ليس المقصد الضرورى الذكر تقييد الحصولى بالحادث لان المقسم اذا كان مقيدا بالحادث فكيف لا يكون المقصد الضرورى الذكر هذا التقييد
والثانى انا لا نم ان المشهور من مذهب المص موافقا للجمهور ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا حتى يعتمد عليه لان دليل المص وترك
قيد الحدوث صريحان فى ان المقسم هو الاعم من الحصولى القديم والثالث ان قصد الايجاز وطلب الاقتصار اذا كان مخلا بالمطلوب فيضر فلا يجوز
ههنا كذلك لانه لو كان مقصد المص التقييد للحصولى بالحادث وترك هذا التقييد لقصد الايجاز فكيف يعلم ان مقصوده هذا فيخل بالمقصد والرابع ان هذا
القياس قياس مع الفارق اذ بين الحصولى القديم والحضورى تغاير نوعى فكيف يقاس احدهما على الآخر اللهم الا ان يقال ان القياس بحسب
علاقة وهى كونهما مشتركين فى كونهما علما فافهم والخامس انه على اخراج الحضورى من المقسم اتفاق وفى اخراج الحصولى القديم عن كونه مقسما
اختلاف فكان الاولى للمص ان يخرج الحصولى القديم ويكتفى بذكره ويحيل اخراج العلم الحضورى على الفطرة الوقادة للاتفاق على كونه مخرجا لا ان
يذكر فى مقام الاخراج العلم الحضورى ويكتفى به ولم يخرج الحصولى القديم المختلف فى اخراجه ويعتمد فى اخراجه على الطبيعة الوقادة الم تعلم كيف يعلم
الطبيعة الوقادة ان الحصولى القديم مخرج للاختلاف فى اخراجه فاحفظه لعلك لا تجده من غيرنا لا يقال ان الجمهور اتفقوا على ان مورد القسمة
الحصولى الحادث وخصصوا التصور والتصديق بالحصولى الحادث والمص لم يوجد فى كلماته فى اى موضع كان امر يخالف الجمهور فلو حمل كلام المص هنا
على البعدية الذاتية بالطريق المذكور لزم مخالفته لهم لانا نقول لا مضايقة فى هذا الحمل اذ الحق ان الحصولى القديم ايضا منقسم الى التصور والتصديق
حيث صرح المحقق الدوانى فى حواشى شرح التجريد ورئيس المتبحرين فى الافق المبين بان العقل الفعال خزانة المعقولات
شاء مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط انتهى وسيأتى تفصيل هذا القول فاتباع الجمهور هنا ليس بواجب
على المحققين اذ الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا للجمهور ومنها انه لو لم يرد بالبعدية البعدية الذاتية بل الزمانية يصير المقسم التصور والتصديق

الحصولي الحادث فيلزم ان لا يكون العقول والمبادي العالية متصورة للمفردات ومصدقة للقضايا مع انها مدبرات ومتصرفات
في العالم والتدبير انما يحصل بتصور الاشياء والتصديق بان هذا نافع وذلك ضار لان التدبير بدون ذلك التصور والتصديق محال والقول
بان المبادي طريقا آخر من العلم يقوم مقام التصور والتصديق في التدبير للمصالح ابداع بدعة سيئة في الشريعة الحكمية والتزام بالزوم وما قيل من
انه ليس ابداع بدعة سيئة بل هو ابقاء الشريعة وهو ما عليه الجمهور من ان العلم القديم لا يكون تصورا ولا تصديقا ففيه ان ابقاء شريعة اختارها
الجمهور ليس بواجب اذ الحق احق بالاتباع وان كان مخالفا للجمهور ومنها انه لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة
الحصولي الحادث فيلزم تخصيص المقسم مرتين مرة بالحصولي ومرة بالحادث والمحشي ارب عنه وفيه سخافة ظاهرة لان تعدد التخصيص و
كونه واحدا موقوف على تعدد القيد المخصص وكونه واحدا وههنا القيد الذي هو المخصص واحد وان هو الا التجدد وهو يفيد معنى القيدين
اي الحصولي والحادث فليس في اللفظ الا تخصيص واحد لا الاثنان وان كان بحسب المعنى تخصيصان والذي يهرب عنه المحشي هو تخصيص
مرتين للمقسم في اللفظ وهو لا يلزم على تقدير ارادة البعدية الزمانية ايضا فتدبر ومنها انه حين ارادة البعدية الذاتية يكون المراد بالتجدد
العلم الحصولي الاعم من الحادث والقديم فح يساوي الصفة الكاشفة وهو قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور لموصوفها اي المتجدد لان
الصفة ايضا اعم من الحصولي الحادث والقديم كموصوفها واما اذا اريد البعدية الزمانية في تفسير المتجدد فيكون المراد بالمتجدد علما حصوليا حادثا
ويكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اعم من الموصوف اي المتجدد مطلقا لشمولها الحصولي القديم ايضا فلا يكون الصفة مساوية
للموصوف مع انه قد تقرر ان صفات المعارف مساوية لها وفيه ان دعوى المساواة بين الصفة والموصوف في الصدق مما لا يساعدها بيان
القوم وان هذا الا ادعاء محض ما ارادوا بالمساوات الا هي في التعريف والوضوح كما قال الرضي بل ليس المساواة بين الصفة والموصوف
في الوضوح شرطا ايضا اذ يكفي ان يحصل من مجموع الصفة والموصوف وضوح زائد على ما كان للموصوف البحت فان قلت ان المحشي يدعي
المساواة بين الصفة والموصوف اذا كانتا معرفتين قلت هذه الدعوى منه غير مبنية فلا تسمع ولو سلمنا ان المراد بالمساواة المساواة في
الصدق فنقول انه يجوز ان يكون صفات المعارف عامة لا مخصصة لموصوفاتها والمراد من مساواة الصفة مع الموصوف الصدق الكلي
من جانب الصفة بمعنى انه كلما صدق عليه الموصوف صدق عليه الصفة لا المساواة من الطرفين وان كان هو الظاهر فحين ارادة البعدية الزمانية
والحصولي الحادث من التجدد يحصل ايضا هذا النحو من المساواة بين الموصوف والصفة اي المتجدد والذي لا يكفي آه بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحادث
فقط فانه ح يصير الصفة وهو الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اعم من وجه من الموصوف لاجتماع الموصوف اي المتجدد والصفة اي الذي آه في
الحصولي الحادث كعلمنا بغير ذواتنا وصفاتنا ووجود الموصوف بدون الصفة في الحضوري الحادث كعلمنا بذواتنا ووجود الصفة بدون الموصوف
في الحصولي القديم كعلم العقول بنا فح لا يكون الصفة عامة اصلا فلا يحصل التصادق من جانب الصفة ايضا كلية وما قال المحقق البهاري من انه على تقدير
ارادة الصدق الكلي من جانب الصفة بين المساواة يكون الصفة اي الذي آه موضحة لموصوفها لان الاعم يكون كثير الافراد فيكون عرف فيصلح موضحا
لموصوفه الخاص ظاهر الفساد اذ كون الافراد كثيرة لا يوجب الا الاشتراك وعدم الامتياز والا عرفية والتوضيح موقوف على زيادة التمييز وهو لا يحصل
الا اذا وصف الشيء بما يكون خاصا به لا بما يعم ذلك الشيء وغيره ويمكن ان يقال لا صلاح البعدية الزمانية واثبات التساوي اح ايضا يصير الصفة
مساوية لا عامة لان معنى قولنا الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور امكان الحضور مع عدم الكفاية وهذا لا يتصور الا في الحصولي الحادث لا القديم اذ الحضور
عند الحاسة فيه غير ممكن لبراءة العقول عن البدن والحواس والا لكانت ذوات انقسام ومادة كما هو المقرر في الآلهي واما الحضور عند المدرك ففيه كفاية
اذ لا يعقل ان يحضر شيء عند المدرك المجرد ولا يكون ذلك الحضور كافيا للانكشاف فعلى هذا لا يتصور عدم الكفاية بخلاف الحصولي الحادث فانه قد يكون فيه
الحضور عند الحاسة لكنه لا يكفي قول فيه اولا فبان المتبادر من قوله الذي لا يكفي آه انه لو وجد فيه الحضور فلا يكون كافيا كما يكون كافيا في الحضوري للانكشاف
وفي التعريفات يحمل الالفاظ على المعاني المتبادرة مهما امكن وهذا المعنى يصدق على الحصولي القديم ايضا وان لم يكن الحضور فيه ممكنا فارادة امكان الحضور من هذا
القول بعيد وثانيا فبان الحادث من الحصولي قد لا يكون فيه الحضور ايضا كما لا يكون الحضور عند الحاسة في الحصولي القديم فامكان الحضور مع عدم الكفاية
ليس متحققا في جميع افراد الحصولي الحادث مثل علمنا بالكليات المتنع احساسها والجزئيات التي تجردت عن المادة فان الحضوري الذي يكفي وهو الحضور
عند المدرك والحضور الذي لا يكون كافيا وهو الحضور عند الحاسة ليس كل منهما متحققا في الكليات وهذه الجزئيات فيكون قول المص الذي لا يكفي فيه

اي بالعموم المطلق ١٢

مولانا غلام يحيى ١٢ منه

مجرد الحضور مختصا بالعلم الجزئيات المنتمية المادة التي يمكن فيها الحضور عند الحاسة ويخرج العلم المتعلق بالكليات والجزئيات المذكورة عن هذا القول فلا
يكون المقسم حصوليا حادثا بل يكون المقسم اخص منه اي فردا منه فلا يبقى بين الصفة اي الذي لا يكفي آه والموصوف اي المتجدد الذي يفهم منه الحصولي
الحادث مساوات وان اختلج في قلبك ان الحصولي الحادث يتحقق فيه الحضور عند الحاسة وان كان بالقياس الى بعض الافراد كعلم الجزئيات المادية المحسوسة
ولا يتحقق في الحصولي القديم اصلا اذ ليس في فرد منه الحضور عند الحاسة لبراءة العقول عن الحواس فالفرق بين ازجهان امكان تحقق الحضور باعتبار
بعض الافراد ويتصور في العلم المطلق الاعم من الحصولي والحضوري لان ما هو فرد للعلم الحصولي الحادث فهو فرد لمطلق العلم غاية ما في الباب انه فرد للحصولي
الحادث بالذات ولمطلق العلم بالعرض فعلى هذا ينبغي ان يكون مطلق العلم مقسما ثم ان اختلج في قلبك ان المراد من امكان الحضور عند الحاسة ان يكون
الحضور بالنسبة الى العالم بان لا يكون العالم مانعا من الحضور وان كان بخصوصية المعلوم كالكليات والجزئيات المجردة ممتنعا وهذا الامكان ليس
الا في الحصولي الحادث دون مطلق العلم وفي علم الكليات والجزئيات المجردة ايضا يحصل امكان حضورها بالنظر الى العالم اذ يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى
الكليات والجزئيات المجردة ليس من ذاته منع فالقصور ههنا ليس الا في جانب الكليات والجزئيات المذكورة فان الكليات والجزئيات المذكورة
لا تصلح للحضور عند الحاسة فزيفه بوجهين الاول ان المتبادر من امكان الحضور عند الحاسة ان يكون الحضور بالنسبة الى العالم والمعلوم جميعا لا بالنسبة
الى العالم فقط والثاني ان الكليات والجزئيات المجردة كما لا يمكن لها ان تحضر عند الحاسة كذلك الحاسة ايضا لا يمكن ان تتعلق بتلك الكليات والجزئيات فجعل
امتناع الحضور راجعا الى الجزئيات والكليات دون العالم تحكم فتدبر ومنها ان البعدية الذاتية تلائم ما في حاشية الحاشية من انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث
آه لانه لو كان المراد بالبعدية البعدية الزمانية الموجبة لكون المقسم حصوليا حادثا لما كان لعدول المحشي عن ارادة الحادث من المتجدد وجه وقيل انه للعدول
حين ارادة البعدية الزمانية ايضا وجه ظاهر اذ حين العدول عن ارادة الحادث من المتجدد الى معنى ذكره المحشي يفهم الحصولي الحادث من المتجدد لا الحادث
فقط ومنها انه يناسب البعدية الذاتية قول المحشي فيما بعد ثم بعضهم خص مورد القسمة بالعلم الحادث آه لانه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية يكون
مورد القسمة حصوليا حادثا لا قديما لم يكن لقوله ثم بعضهم آه معنى ووجه ظاهر لانه لو اريد ههنا بالبعدية البعدية الزمانية يكون مورد القسمة حصوليا
حادثا لا حادثا فقط وقول السيد المحشي ثم بعضهم آه تزييف للذين يقولون ان مورد القسمة هو الحادث فقط فحين ارادة البعدية الزمانية
ههنا ايضا يكون لذلك القول معنى واضح ومنها ما اورده بعض السابقين بالمخصلة فان اريد بالبعدية البعدية الزمانية ويكون مورد القسمة الحصولي الحادث
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز ووجه اللزوم ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث اذ التجدد نو شدن كما هو مصرح في كتب اللغة والمعنى
الذي صرف المحشي المتجدد اليه مجازي فلو ضم اليه الحدوث الذي هو حقيقي باخذ البعدية زمانية يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا في استعمال
واحد وان اختلج في صدرك ان هذا عموم المجاز وهو جائز عند القوم فازحه بانه عبارة عن ان يستعمل اللفظ في المعنى المجازي لذي يكون المعنى
الحقيقي فردا من افراد ذلك المجازي كاستعمال لفظ الاسد الموضوع للحيوان المفترس في الشجاع مطلقا اعم من ان يكون رجلا او حيوانا
مفترسا فالمعنى الحقيقي فرد من المعنى المستعمل فيه وههنا ليس كذلك اذ ليس المعنى الحقيقي للمتجدد اي الحادث فردا من المعنى المستعمل فيه هو الحصولي
الحادث لان الحادث اعم من الحصولي الحادث والحضوري فالحصولي الحادث من افراد الحادث وليست المعاملة على العكس وفيه نظر من
وجهين الاول انه قد تقرر في محله ان اطلاق اللفظ في فرد من افراد معناه الحقيقي من حيث هو حقيقة كاطلاق الحيوان واستعماله في الانسان
وههنا كذلك لانه استعمل لفظ المتجدد في الحصولي الحادث وهو من افراد الحادث الذي هو معنى حقيقي للمتجدد فلا يلزم على تقدير ارادة البعدية الزمانية
الجمع بين الحقيقة والمجاز بل الحقيقة فقط والثاني ان الغير الجائز هو ارادة كل من المعنى الحقيقي والمجازي معا في استعمال واحد كان يراد
بالاسد الرجل الشجاع والحيوان المفترس كلاهما حين اطلاقه وههنا على تقدير ارادة البعدية الزمانية وكون مورد القسمة حصوليا حادثا
يكون المراد بالمتجدد الحصولي الحادث وهو معنى مجازي وليس ان يراد معناه الحقيقي اي الحادث وهذا المجازي حتى يلزم ما هو غير جائز ومنها انه لو اريد البعدية الزمانية
فيكون العلم المتجدد بمعنى العلم الحصولي الحادث فتوصيفه بقوله الذي لا يكفي آه الذي هو بمعنى الحصولي المطلق ليس الا من قبيل توصيف الخاص بالعام وهذا
التوصيف ضائع غير مفيد فتدبر ومنها انه اذا كان البعدية بعدية زمانية ويكون المراد بالعلم المتجدد الحصولي الحادث فكيف يكون الصفة اي الذي
آه موضحة لموصوفها لان التوضيح هو رفع الاشتراك واذا لم يكن الاشتراك فليس فعرض ان المحشي يدعي ان صفات المعارف للتوضيح وفيه انا لا نم
ان التوضيح هو رفع الاشتراك لم لا يجوز ان يكون المراد بالتوضيح ان يحصل من الصفة وضوح زائد على ما كان للموصوف وحده سواء حصل هذا

الوضوح من نفس الصفة او من مجموع الموصوف والصفة ولا شك في انه اذا ازيد البعدية الزمانية فيحصل التوضيح بالمعنى الثاني ههنا
فان قلت انه على تقدير ارادة البعدية الذاتية يلزم شمول المقسم للتصور والتصديق القديمين فعند تقسيمها الى البديهي والنظري لابد اما ان
يقيدا بالحادثين منهما او يطلقا فعلى الاول يلزم التخصيص مرتين مرة في تقسيم العلم الى التصور والتصديق بالحصولي ومرة في تقسيمها الى البديهي
والنظري بالحادثين منهما مع ان المحشي هارب منه اشد الهرب وعلى الثاني يلزم ان لا يكون تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري حاصرا
لان البديهي والنظري ليسا قسمين الا للحادثين منهما فيوجد التصور والتصديق القديمان بدون البديهي والنظري فيفوت انحصار التقسيم
قلت انا نختار الشق الاول والتخصيص للمقسم مرتين الهارب عنه المحشي انما هو في تقسيم واحد وهذا التخصيص مرتين في تقسيمين لا قباحة فيه
فان قلت ان العلم المتجدد على هذا التقدير يصدق على الحصولي القديم والحادث كليهما فيلزم ان يكون كل من هذين القسمين مورد القسمة
قلت انما اردنا بالعلم المتجدد العلم المطلق والحصولي الحادث وكذا الحصولي القديم انما هو علم متجدد خاص فلا يكون مقسما بل يصير المقسم مطلقا عاما
وما قيل من ان المقصود تخصيص المقسم بالحصولي ليخرج الحضوري سواء كان هذا التخصيص في ضمن تخصيصه بالحصولي فقط او بالحصولي والحادث
كليهما ففيه ان القوم القائلين بالبعدية الذاتية يخصصون المقسم بالحصولي وحده دون الحصولي والحادث كليهما فمقصودهم التخصيص بالحصولي فقط
فان قلت ان التفسير المذكور للمتجدد كما يصدق على مطلق الحصولي على تقدير ارادة البعدية الذاتية كذلك يصدق على التصور والتصديق اللذين هما القسمان
للحصولي المطلق فيلزم ان يكون كل من التصور والتصديق مقسما للتصور والتصديق كما ان الحصولي المطلق منقسم الى التصور والتصديق قلنا ان
التصور والتصديق لا يصدق عليهما المتجدد بالمعنى المذكور الا لكونهما من افراد مطلق الحصولي وتحقق طبيعة مطلق الحصولي في كل واحد منهما فالمقتضي
حقيقة واولا وبالذات لان يصدق عليه المتجدد بالمعنى المذكور ليس الا مطلق الحصولي فيكون هو مقسما دون كل واحد من التصور والتصديق فتدبر
وتشكر واستدل الحالمون لهذا الكلام على البعدية الزمانية بوجوه منها ان المحشي قال في حاشيته على الحاشية الجلالية على رسالة التهذيب بعد نقل
كلام المص هذا فهذا الكلام كما ترى يدل على ان الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص والمحشي لما لم يثبت عنده اختصاص التصور والتصديق
بالعلم الحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال خزانة المعقولات كلها وشانه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع
الكواذب الحفظ فقط اختار ان الانقسام الى البداهة والنظرية علة التخصيص انتهى وحاصل ان هذا الكلام اي كلام الماتن يدل على ان الانقسام
الى التصور والتصديق علة التخصيص المقسم بالحادث الحصولي فان المتبادر من الحصولي الحدوث فاذا فسر التصور بالصورة الحاصلة بغير سبب
التبادر الصورة الحادثة والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا فالتصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث فلا يقسم الحصولي القديم اليهما
والمحشي يعني المحقق الدواني لما لم يثبت عنده ان التصور والتصديق مختصان بالحصولي الحادث بل يكونان في الحصولي القديم عنده ايضا لانه قال
في حواشي شرح التجريد ان العقل الفعال اي العاشر المعبر عنه بلسان الشرع بجبرئيل يعلم الصوادق بكلا الطريقين يعني بطريق الحفظ والتصور وبطريق
التصديق ويعلم الكواذب بطريق الحفظ والتصور فقط دون التصديق فالمراد من الحفظ الواقع في كلام العلامة الدواني التصور لكونه مقابلا للتصديق والعقل
الفعال لما كان قديما فعلمه الحصولي للصوادق والكواذب سواء كان على سبيل التصور او التصديق ايضا يكون قديما فالحصولي القديم ينقسم الى التصور والتصديق
فلهذا لم يجعل العلامة الدواني الانقسام الى التصور والتصديق علة التخصيص العلم الذي هو المقسم بالحصولي الحادث لوجود التصور والتصديق في غير
الحصولي الحادث ايضا كالقديم بل جعل العلامة الدواني علة ذلك التخصيص الانقسام الى البداهة والنظرية فان البداهة والنظرية انما تجريان
في الحصولي الحادث دون القديم هذا ما افادني استاذي جدابي قدوة المدققين نور الله مرقدهما ثم اعلم ان احتراز العلامة الدواني على هذا
القول لدفع الاعتراض المشهور وهو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن القوة المدركة فقط دون الخزانة والنسيان زوال تلك الصورة
عن القوتين المدركة والخزانة معا ولا ريب في ان الزوال والنسيان كما يعرضان للمعقولات الصادقة كذلك يعرضان للمعقولات الكاذبة ايضا فيلزم
على هذا ارتسام الامور الكاذبة ايضا في العقل الفعال الذي هو خزانة العقل وحاصل الدفع انه لا ضير في ارتسام الكواذب في العقل الفعال بطريق التصور
وبالجملة ان كلام المحشي في تلك الحاشية يوذن بكون مورد القسمة الى التصور والتصديق مختصا بالحصولي والحادث كليهما لا بالحصولي فقط فلو لم
يرد بكلامه ههنا البعدية الزمانية ولا يجعل المقسم حصوليا حادثا بل يراد البعدية الذاتية ويكون المقسم حصوليا مطلقا لكان بين كلاميه منافاة وكيف ما
اولا فلانه على تقدير ارادة البعدية الذاتية ههنا لا يلزم المنافاة ايضا لان التصور اذا فسر بالصورة الحاصلة من الشيء فالمتبادر من الحصول بحسب العرف الحدوث وبحسب

اللغة الوجود فالمحشي حمل كلام المص في حاشيته على الحاشية الجلالية على المعنى الاول يعني انه اراد بالحصول الحدوث وجعل علة تخصيص المقسم بالحصول الحادث الانقسام الى التصور والتصديق فيكون مورد القسمة حصوليا حادثا وحمل كلامه في هذه الحاشية على المعنى الثاني يعني انه اراد بالحصول الوجود فعلى هذا يكون التصور والتصديق موجودين في الحصولي القديم ايضا ويكون مورد القسمة الحصولي الذي يعم الحادث والقديم ولا مضايقة في ان يقع من العالم في شرح كلام كلامان مختلفان من جهتين مختلفتين فلا منافاة وانت لا يذهب عليك ان كون الحدوث متعارفا من الحصول عرفا مما لا ترى الى قولهم ان كمالات الواجب تعالى حاصلة له بالفعل فتدبر واما ثانيا فما اورده بعض الفضلاء من ان كلام المحشي في تلك الحاشية مبني على ما هو المشهور متابعا للجمهور من ان مورد القسمة هو الحصولي الحادث وكلامه ههنا محمول على ما هو التحقيق من ان المقسم هو الحصولي المطلق اقول ان حاشية المحشي على الحاشية الجلالية متاخرة عن حاشيته على الرسالة القطبية بزمان كثير فالاحتمال للتحقيق ليس الا لما اندرج في حاشيته على الحاشية الجلالية واما ما في هذه الحاشية فهو في اول الفكر وبادي النظر لا بعد امعان النظر وتعمق الفكر فانعكس الامر فتدبر ومنها انه يفهم من اعتراض المحشي على المحقق الدواني في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية في تسمية علوم المبادي العالية بالتصديق والتصور بان هذا خلاف الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا او تصديقا ان المحشي ليس براض بتعميم المقسم عن القديم والحادث وفيه ان عدم ترضي السيد الزاهد بتعميم المقسم من القديم والحادث لا يوجب عدم رضا المص به ايضا فلعل المرضي عند المص يكون العالم من القديم والحادث والمحشي فسر كلامه حسب ما هو المرضي عنده ومن ادعى عدم رضا المص على التعميم فعليه البيان من صريح كلامه قال جد جدي كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم معترضا على ارادة البعدية الزمانية في حاشيته على الحاشية الزاهدية على الجلالية بانه ان اراد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم واورد عليه بعض الاكابر بانه لما لم يشمل هذه البعدية للحصولي القديم فهو خارج فلا معنى لقوله فلا بد من اخراجه اذ اخراج الخارج غير معقول واجاب عنه بعض الاعلام بما محصله ان حاصل كلامه انه ان اريد بالبعدية البعدية الزمانية فلا يشمل الحصولي القديم لانتفاء هذه البعدية فيه فلا بد من اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بقيد مخرج له ليطبق هذا القول على سابقه فالحصولي القديم وان كان خارجا عن البعدية الزمانية الا انه ليس بخارج عن العلم الحصولي المطلق فالمراد من الاخراج هو الاخراج من هذا القول لا الاخراج عن البعدية الزمانية الذي هو اخراج الخارج اقول وبالله التوفيق هذا الجواب مخدوش لانه يابا قوله ليصح التقسيم اذ لما اريد من الاخراج الاخراج عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فلا يصح تعليله بقوله ليصح التقسيم لانه ليس هذا القول الا حكما على تعريف المتجدد والمقسم هو العلم المتجدد فخرج منه الحصولي القديم حين ارادة البعدية الزمانية فيصح التقسيم بخروجه عن المقسم وان لم يخرج عن هذا الحكم فما معنى قوله فلا بد من اخراجه ليصح التقسيم وانا رأيت في نسخة حاشية كمال الملة والدين على الحاشية الزاهدية على الجلالية التي هي اصل النسخ في ديارنا هكذا ان اراد بالبعدية الزمانية فلا يطرد لعدمه في الحصولي القديم ولا بد من اخراجه ليصح التقسيم انتهى فليس في هذه النسخة فاء التفريع على قوله لا بد بل وقعت هذه النسخة بالواو وحاصلها انه ان اراد المحشي البعدية الزمانية فلا يطرد هذه البعدية في جميع افراد الحصولي لعدمها في الحصولي القديم فيخرج الحصولي القديم عن المقسم ولا بد من اخراجه عن المقسم ليصح التقسيم فاذا خرج الحصولي القديم عن المقسم فلا بد للمحشي ان يقيد قوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث وليس معنى عبارة الكمال قدس سره انه لا بد من اخراجه عن قوله وهو ليس الا العلم الحصولي فعلى هذا لا يتوجه ايراد بعض الاكابر حتى يحتاج الى الجواب الذي افاده بعض الاعلام وما عرض بعض علماء عصر قبلنا من ان المتبادر استعمال الاطراد في التعريف فلا يحسن قول كمال الملة والدين فلا يطرد بارجاع الضمير الى البعدية مخدوش لان الاطراد ههنا محمول على الشمول لا قباحة فيه ومنها ما قاله المحقق البهاري من ان ارادة البعدية الذاتية خلاف مقتضى كلام السيد المحشي بعيد هذا ويمكن ان يقال آه اذ هذا القول انما يقتضي تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وهذا التخصيص انما يحصل على تقدير ارادة البعدية الزمانية اذ البعدية الذاتية تقتضي ان يكون المقسم حصوليا على الاطلاق ورده الفاضل الكبكني بان قوله ويمكن آه ابداع احتمال آخر غير الاحتمال الاول من عند نفسه فلا بد من ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية ليكون الاحتمال الاول كون المقسم حصوليا مطلقا فيكون قوله كان المراد العلم المتجدد الخ بيانا المذهب المص والاحتمال الثاني المصدر بقوله ويمكن آه يكون تخصيص المقسم بالحصولي الحادث وفيه ان المراد بالبعدية يجوز ان يكون البعدية الزمانية والمحشي اشار اولا بقوله كان المراد الخ الى تفسير المتجدد بحيث يتعين به مورد القسمة وهو الحصولي الحادث ثم استدل المحشي عليه ثانيا بقوله ويمكن الخ لكن لما كان ذلك الاستدلال من ثمرات اشجار فكر المحشي صدره بقوله يمكن الخ ههنا لنفسه ومنها ان قول المص فيما سيجي واما العلم المتجدد بالاخبار الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول صورها فينا يدل دلالة صريحة على ان المراد بالعلم المتجدد

وليس الا العلم الحصولي الحادث لا المطلق الشامل له وللحصولي القديم ايضا وقيل ان المراد بالعلم المتجدد هو الذي ذكره المحشي البعدية فيه نقول انها ذاتية
والمراد بقوله عنا وفينا عن المدرك وفي المدرك وح يشتمل هذا القول العلم الحصولي القديم ايضا فلا مشاحة في هذا ومنها ما افاده بعض السابقين
بما توضيحه ان العلم الذي يكون متصفا بالبداهة والنظرية ليس الا العلم الحصولي الحادث لا القديم فلو اريد بالبعدية البعدية الذاتية فيكون المقسم
الى التصور والتصديق الحصولي المطلق سواء كان قديما او حادثا فيلزم تخصيص المقسم مرتين مرة في تقسيمه الى التصور والتصديق بالحصولي المطلق
لانهما يوجدان في الحصولي القديم ايضا ومرة في تقسيم التصور والتصديق الى البديهي والنظري بالحادث اذ الحصولي القديم لا يتصف بالبداهة والنظرية
على ما سيجيء والتخصيص مرتين اب عنه المحشي اقول وبالله التوفيق ان هذا التخصيص في تقسيمين هو لا يضر والتخصيص الذي انكره المحشي ما يكون في
تقسيم واحد على ما مر منا مفصلا فتذكره وبعد هذا التفصيل اذكر لك ما لا بد منه وهو ان المشائين اختلفوا في تعيين مورد القسمة الى التصور والتصديق
فالبعض مالوا الى ان مورد القسمة الى التصور والتصديق مطلق العلم من حيث هو هو سواء كان حصوليا او حضوريا قديما او حادثا وسواء كان
عين المعلوم كما في العلم الحضوري او يكون غيره مغايرة اعتبارية كما في العلم الحصولي وسواء كان علما بالكنه وهو علم الشيء بالذاتيات مع ملاحظة
انها مرآة لملاحظة ذلك الشيء او علما بكنهه وهو علم الشيء بنفسه مع الذاتيات مع عدم ملاحظة مرآتية الذاتيات لذلك الشيء او علما بالوجه وهو علم الشيء
بالعرضيات مع ملاحظة انها مرآة لملاحظة ذلك الشيء او علما بوجهه وهو علم الشيء بالعرضيات مع عدم لحاظ انها مرآة وآلة لذلك الشيء زعموا ان انحصار
المقسم في الاقسام ليس بواجب بل يجب ان يكون المقسم منحصرا في الاقسام ويكون نوعه منحصرا فيها وهنا كذلك لان المقسم مطلق العلم من حيث هو هو الذي
هو موضوع المسئلة القدمائية ونوعه اعني الحصولي منحصر في الاقسام اعني التصور والتصديق وكيف لا يكون المقسم مطلقا والتعميم نسب بقواعد الفن
قال المحقق الدواني في حاشيته على التهذيب وقد يخص العلم هنا بالعلم الحصولي او الحادث مطلقا بان الانقسام الى البداهة والنظرية انما يجري فيهما ولا حاجة
اليه فان الانقسام يجري في المطلق وان لم يجر في كل نوع منه على انه تخصيص اللفظ من غير ضرورة داعية اليه مع ان التعميم نسب بقواعد الفن انتهى
فظهر من هنا ان القول بان القوم اتفقوا على ان مورد القسمة الحصولي المطلق لا غير كما وقع من بعض الفضلاء مردود وبعض المشائين ذهبوا الى
ان مورد القسمة الى التصور والتصديق العلم الحصولي مطلقا اعم من ان يكون قديما او حادثا وقالوا ان الحصولي القديم ايضا يكون تصورا وتصديقا
والمقسم يجب ان ينحصر في اقسامه واستدلوا عليه بان المقسم للتصور والتصديق لو لم يكن حصوليا مطلقا فاما ان يكون مطلق العلم اعم من ان يكون
حصوليا او حضوريا او الحصولي الحادث لا سبيل الى الاول لانه يخل بالحصر في القسمين لوجود الحضوري الداخل في المقسم ولا يوجد فيه الاقسام اعني
التصور والتصديق ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ح ان يكون الاقسام اعني التصور والتصديق اعم من المقسم لوجودهما في الحصولي القديم وهو باطل
لما تقرر عندهم من عموم المقسم للقسم وبعض المشائية بعدما اعترفوا بوجوب انحصار المقسم في اقسامه اختاروا ان مورد القسمة الحصولي الحادث وقالوا
ان الحصولي القديم لا يوجد فيه التصور والتصديق وهذا هو مختار العلامة الشيرازي في درة التاج واستدلوا عليه بانه لو لم يكن المقسم للتصور والتصديق
الحصولي الحادث فلا يخ اما ان يكون مطلق العلم او العلم الحصولي المطلق لا سبيل الى الاول لانه لو كان كذلك فيختل الحصر في الاقسام لان الحصولي
القديم والحضوري داخلان في المقسم وليسا بمحققين للاقسام اعني التصور والتصديق ولا سبيل الى الثاني لانه يوجب تقسيم الشيء الى مباينه لان المقسم
لو كان مطلقا حصوليا فيكون الحصولي القديم ايضا مقسما للتصور والتصديق وهما لا يوجدان في الحصولي القديم فيكونان مباينين للحصولي القديم
فليس هذا الا تقسيم الشيء الى مباينه والحكماء الاشراقية والمشائية كلهم اتفقوا على ان مورد القسمة للبداهة والنظرية انما هو الحصولي الحادث لا القديم
ولا الحضوري واكثر المحشين على هذه الحاشية الزاهدية مالوا في تفسير العلم المتجدد الى البعدية الذاتية وبعضهم مالوا الى البعدية الزمانية وبعض السابقين
رجع الى البعدية بالمعنى الاعم بدون التخصيص بالذاتية او الزمانية فيكون المعنى ان العلم المتجدد نحو من العلم يكون بعد الموصوف بعدية يصح الحكم بها
بوجود العلم بعد العالم سواء كان بالذات او الزمان وهذا النحو ليس الا العلم الحصولي سواء كان مطلقا او حادثا فقط لا الحضوري لان نحوه لا يكون
بعد الموصوف او بعض افراد العلم الحضوري كعلم النفس بنفسها عين الموصوف كما مر مفصلا وانت تعلم ان المفهوم الكلي للبعدية المطلقة لا يتحقق الا في
ضمن احد الفردين الذاتية والزمانية وقد مر حالهما فتذكر ثم بعد ذلك كله بقي الكلام في الموصوف فنقول المراد به هنا العالم ودون المعلوم بوجوه
احدها ان الموصوف بالعلم حقيقة انما هو العالم دون المعلوم لان العلم مبدء وهو ليس صفة للمفعول اذ الصفة ما يقوم بالغير وليس العلم قائما بالمفعول كما لا يقال
للمضروب بانه موصوف بالضرب ولا للمسموع انه موصوف بالسمع وثانيها ان العلم من الاوصاف النفسانية فلا يتصف به الا النفس وهو العالم وثالثها ما افاده

الفاضل الرام فوري بقوله لو كان المراد بالموصوف المعلوم لا العالم لبطل قوله فيما بعد والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم المتعلق بالصورة العقلية
متحققا بعد تحقق الموصوف لكن جميع افراده ليس كذلك لانه لو اريد بالموصوف في هذا القول المعلوم لا العالم لزم التغاير بالذات او بالاعتبار
بين العلم الحضوري ومعلومه والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن بينهما تغاير لصح الزوم القبلية والبعدية بين الشيء ونفسه وبطلان
اللازم فلان المقرر عندهم ان لا تغاير بين العلم الحضوري ومعلومه اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا انتهى وتابعها انما اذا اريد بالموصوف المعلوم فاما ان
يراد به التحقق الخارجي فح يرجع المعنى الى ان العلم المتجدد هو علم يتحقق كل فرد منه بعد تحقق المعلوم تحققا خارجيا فيلزم ان لا يصدق هذا
التعريف على علوم المعدومات لانه ليس تحقق للمعدومات خارجيا او يراد به التحقق الذهني فيكون المعنى ان العلم المتجدد علم يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق المعلوم تحققا في الذهن فيلزم ان يكون العلم سوى حصول الصورة وسوى الصورة الحاصلة وهو بطرد وجه اللزوم ان تحقق المعلوم في
الذهن هو حصول الصورة والمعلوم المتحقق فيه هو الصورة الحاصلة واعترف بان العلم يتحقق بعده فيكون العلم غير الحصول والحاصل وقيل المعلوم
هو الشيء من حيث هو هو والعلم هو مع الاكتناف بالعوارض الذهنية فصار جزئيا والجزئي بعد الكلي فلا ضير فتدبر ثم اعلم انه اعترض على كلام المحشي بان
قوله علم يتحقق آه تفسير للعلم المتجدد فالمعرف العلم والمتجدد الذي هو صفته والمحشي جعل العلم نكرة وجعل المتجدد بمعنى الجملة اعني يتحقق الخ وهي في حكم النكرة
فالمفسر بالفتح معرفة اذ الموصوف والصفة كلاهما في الرسالة معرفتان والصفة موضحة لموصوفها والمفسر بالكسر نكرة لان الصفة والموصوف في كلام
المحشي نكرتان والصفة مخصصة لموصوفها ولا بد في المفسر بالفتح والمفسر بالكسر من المطابقة تعريفا وتنكيرا ثم اجاب عنه بعض العلماء بما حاصله ان اللام في قول المص العلم
ليس للجنس ولا للاستغراق لانه لو كان للجنس او الاستغراق فيكون الصفة اعني قوله المتجدد اخص من موصوفها اعني العلم وهو غير جائز كما اعترف به المحشي ولبيس اللام
للعهد الخارجي حتى يشار بها الى الحصولي الحادث لانه لا بد في العهد الخارجي من ذكر المعهود صراحة او كناية وههنا ليس كذلك فلا سبيل الا الى كون اللام
للعهد الذهني وهو في حكم النكرة الا ترى انه يجوز توصيف المعرف بلام العهد الذهني بالنكرة كما يوصف النكرة بها وينادي عليه قول الشاعر ولقد امر على
اللئيم يسبني + فعلى هذا يكون العلم في كلام المص نكرة واما تعريف المتجدد والذي هو صفة العلم في كلام المص فليس الا لتشاكل الصفة والموصوف صورة فيكون المعرف
والصفة في كلام المص ايضا نكرتين فيطابق المفسر المفسر اقول وبالله التوفيق فيه اختلال من وجوه اما اولا فبان المطابقة بين المفسر والمفسر ليست بشرط وهذا لوجه
من التفسير متعارف عندهم واما ثانيا فلان ايراد الصفة معرفة للتشاكل الصوري بين الصفة والموصوف لم يثبت في العلوم العربية كما لا يخفى على من طالعها
اللهم الا ان يقال انه قال العلامة التفتازاني في شرح التلخيص ان المحلى بالالف واللام الاستغراقي يبطل فيه وحدته ويحصل فيه معنى الجمعية ومع هذا يمنع
اتصاف هذا المعرف بالجمع فلا يذهب المشاكلة الصوري بين الصفة والموصوف انتهى ملخصا فمن هذا يستنبط ان ايراد الصفة بحيث تكون مشاكلة
للموصوف بحسب الصورة جائز واما ثالثا فلانا نختار ان اللام في العلم للعهد الخارجي معهود الى الحصولي الحادث وليس ذكر المعهود صراحة او كناية ضروريا
في اللام التي هي للعهد الخارجي بل الذكر الحكمي يكفي كما اعترف به ثقات العربية واما رابعا فبان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه معرفة فنابي عن كون اللام
في الموصوف اعني العلم للعهد الذهني لانه على هذا يفوت المطابقة بين الموصوف والصفة تعريفا وتنكيرا وهذا خلاف مصرحات القوم ويمكن ان يجاب عن هذا
الاختلال بان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون المتجدد الذي هو صفة العلم كصفة النكرة مخصصا له فصار الموصوف والصفة بمعنى
الذي ذكره المحشي عبارة عن الحصولي المطلق او الحصولي الحادث على الاختلاف الواقع في البعدية فيكون مجموع الموصوف والصفة كالمعرفة فلا ضير في وقوع
المعرفة هو هو الذي هو صفة للمجموع ويحصل التطابق بين الموصوف والصفة فتدبر واما خامسا فبان الالف واللام على العلم اذا كان للعهد الذهني فيكون
مبهما والمقسم لا بد ان يكون متعينا محصلا لا مبهما اللهم الا ان يقال ان المبهم اذا اختص بالوصف كما اختص العلم ههنا بالمتجدد والذي انحصار متعينا محصلا فلا
اشكال لعل تحقيق هذا المبحث على هذا النظام مما لم يات به احد من العظام ولولا مخالفة الملال لقد استوفيت المقال فالآن نقتصر اليه فتبصر بعين الانصاف
وتجنب عن الاعتساف ولا تكن من المقلدين للاموات قال المحشي المحقق في الحاشية النهية ولا يجوز تفسير العلم المتجدد بالعلم الحادث لان العلم الحادث اعم من
العلم الحصولي فيلزم التخصيص مرتين من غير ضرورة انتهت اقول جواب دخل مقدر تقريره الدخل ان تفسير المتجدد في كلامهم شائع بالحادث لانه المتبادر من المتجدد
فما الوجه لعدول المحشي عنه حاصل الجواب انه لا يجوز تفسير العلم المتجدد الواقع في كلام المص بالعلم الحادث لعدم استقامته بوجهين الوجه الاول ان العلم الحادث
اعم من الحصولي من وجه لاجتماعهما في الحصولي الحادث كعلمنا بغير ناد وافتراق الاول عن الثاني في الحضوري الحادث كعلم النفس بذاتها وصفاتها
الانضمامية وافتراق الثاني عن الاول في الحصولي القديم كعلم العقول لنا فاذا ثبت كون العلم الحادث عاما من وجه من العلم الحصولي فلو كان المراد

العلم المتجدد هو العلم الحادث صار مقسما فاما ان يبقى عاما من الحصولي والحضوري حال كونه مقسما او يخص بالحصولي الاول اذ الحضوري لا ينقسم الى التصور والتصديق اصلا والثاني يوجب تخصيص المقسم مرتين مرة بالحادث ومرة بالحصولي من غير ضرورة وهو غير جائز فما عرض بعض السابقين من ان المتجدد معناه الحقيقي الحادث وما ذكره المحشي معنى مجازي والعدول عن المعنى الحقيقي الى المجازي من غير ضرورة لا يجوز مخدوش بما بيناه من الضرورة واما عدم كون هذا التخصيص المذكورة ضروريا فلانه لو اريد بالعلم المتجدد المعنى الذي ذكره المحشي فعلى تقدير ارادة البعدية الذاتية في هذا القول يكون مورد القسمة حصوليا مطلقا فلا حاجة الى تخصيص المقسم مرتين بل يكفي التخصيص بالمتجدد فقط واما على تقدير ارادة البعدية الزمانية فيصير مصداق معنى المتجدد المذكور الحصولي الحادث لا الحادث فقط حتى يلزم التخصيص مرتين فان في اللفظ تخصيصا واحدا وهو المتجدد نعم يلزم التخصيص مرتين من حيث المعنى والتخصيص الذي ابرزه المحشي عنه تخصيص مرتين لفظا فلا مشاحة ومن ههنا اندفع ما قال الفاضل الخيرآبادي من ان عدم الضرورة للتخصيص مم فتامل فانما قيدنا المتجدد بالواقع في كلام المص لان تفسير المتجدد بالحادث شايع عندهم بل المتجدد اعم من الحادث لاطلاق المتجدد على العدم دون الحادث لان الحادث من اقسام الموجود وهكذا افاد خاتم المحققين في تعليقاته والوجه الثاني ما بينه المحشي بقوله مع ان قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع صفة لقوله العلم وقد تقرر في موضعه ان توصيف المعارف للتوضيح واوصافها مساوية لها كما ان توصيف النكرات للتخصيص واوصافها مخصصة لها انتهى لا يخفى على المتامل ان هذا الدليل لفظي والدليل الاول معنوي على عدم صحة ارادة الحادث من المتجدد وحاصل هذا الدليل ان قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وقع في كلامه صفة لقوله العلم المتجدد وقد تقرر في موضعه اي علم المعاني الذي يبحث فيه عن خواص التركيب ان توصيف المعارف لتوضيحها واوصاف المعارف مساوية لها لا مخصصة لها كما ان توصيف النكرات لتخصيصها واوصاف النكرات مخصصة لها فلو كان المراد من المتجدد مع كونه معرفة الحادث لكان الصفة اعني قوله الذي لا يكفي الخ ما من وجه من موصوفها اذ الحادث ليس بشامل للقديم والذي لا يكفي فيه الخ شامل للقديم ايضا فيوجد الصفة في الحصولي القديم دون الموصوف ويوجد الموصوف في الحضوري الحادث دون الصفة فيتحققان في الحصولي الحادث فحينئذ لا يتحقق المساوات بين الصفة والموصوف وهما من المتنعات على انه يلزم على هذا كون الصفة للمعرفة مخصصة للموصوف لان العلم المتجدد اذا فسر بالعلم الحادث فيصير شاملا للحضوري ايضا وصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه مختصة بالعلم الحصولي فقط فيكون الصفة اعني قوله الذي لا يكفي آه مخصصة لموصوفها يعني المتجدد وهذا خلاف المقرر في مقره من ان اوصاف المعارف تكون مساوية للمعارف لا مخصصة لها وبالجملة لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث لهذه القباحة بل يراد بالمتجدد ما عنى به المحشي رح فلو اريد في قوله البعدية الذاتية فيتحقق المساوات بين الصفة اعني قوله الذي لا يكفي فيه الخ والموصوف اعني قوله العلم المتجدد بلا كلفة اذ مصداق العلم المتجدد هو الحصولي وهذا هو مصداق الصفة اعني الذي لا يكفي الخ وما قال بعض السابقين من انه اذا كان المراد بالمتجدد الحصولي المطلق بارادة البعدية الذاتية فيكون مفاد المتجدد والذي لا يكفي آه واحد فلم اطال المص العبارة ولم يكتف على قوله الذي لا يكفي الخ مخدوش بان ايراد الصفات للتوضيح كثير الوقوع في كلامهم وههنا كذلك وليس في المتن كمال الايجاز حتى يضره التوضيح ولو اريد فيه البعدية الزمانية فيكون في تحقق المساوات كلفة اذ يكون مصداق الموصوف اعني العلم المتجدد الحصولي الحادث ومصداق الصفة اعني الذي لا يكفي الخ الحصولي المطلق فليس المساوات فتدفع هذه الكلفة بان المراد من المساوات الصدق الكلي من جانب الصفة كما مر فتذكره واذا تحقق من المساوات عدم خصوص الصفة من الموصوف والتساوي ذكر تمثيلا فعلى تقدير عموم الصفة من الموصوف ايضا يحصل هذا النحو من المساوات لا يقال ان لفظ المتجدد ايضا صفة للعلم المعرف باللام مع ان المتجدد مخصص له وليس للتوضيح لانا نقول الاصل في صفات المعارف ان تكون لتوضيح موصوفاتها ولو ترك هذا الاصل لاغراض كما اذا كان الوصف المجرد اللازم مثل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم او المجرد المنتاد والمدح كما في بسم الله الرحمن الرحيم او التبيين كما قال جل وعلا هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب قال المفسرون ان الذين يؤمنون بالغيب للتبيين وهكذا فيحتمل ان ترك هذا الاصل في المتجدد لغرض ما كذا المراد من قوله وتوصيف النكرات للتخصيص ان الاصل في اوصاف النكرات وقد يترك لاغراض كما في قوله تعالى الطائر يطير بجناحيه فانه تعالى لا يقول تعالى ثم المحشي رح ان اعتبار التوصيف في المتجدد مقدم على اعتبار التعريف في العلم فكان الصفة صفة نكرة فصارت للتخصيص فان قلت انه كما يجوز ان يترك ذلك الاصل في المتجدد لغرض ما كذلك يجوز ان يترك ذلك الاصل لغرض ما في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور فلو اريد بالمتجدد الحادث ويكون الصفة اعم فلا مشاحة فيه قلنا ترك التوضيح لا يمكن في قوله الذي لا يكفي آه لان الموصول نص صريح في البيان والتوضيح ولهذا جعلوا من علامات كون من بيانية صحة وقوع الموصول مقامه ثم ينبغي ان يستدل على ان توصيف المعارف للتوضيح بان المعارف وضعت لشيء معين يكون معهودا في ذهن المتكلم وهو لا يحتمل الشركاء الكثيرة فلا يحتاج الى قيد مخصص اذ القيد المخصص لا يكون الا فيما يكون له عموم وشمول الا انه قد يكون ما هو المراد من اللفظ مبهما محتملا للاشياء الكثيرة عند المخاطب فيحتاج المعارف الى ان يذكر صفة تقيد رفع احتمال الشيء عند المخاطب فيكون هذه الصفة موضحة فالمقصود من توصيف المعارف

انما هو ايضاحها وانكشاف مفهوماتها فاوصاف المعارف في الحقيقة لا تكون الا اوصافا موضحة لا مخصصة للمعارف والمراد من التوضيح ان يحصل
من مجموع الصفة والموصوف وضوح زائد لا يكون للموصوف المحض فليس الشرط في الصفة ان يكون في نفسها اوضح من موصوفها والاستدلال
على ان اوصاف النكرات مخصصة لها هو ان النكرات وضعت لشيء غير معين ففي ظرف ماهيتها عموم وشيوع وابهام واحتمال الشركاء الكثيرة فليس
للنكرات تحصل بالفعل فيكون النكرات في تقليل اشتراكها محتاجة الى صفة تكون مخصصة لتلك النكرات فالغرض من توصيف النكرات انما هو
تحصيلها ورفع اشتراكها وابهامها فيكون اوصاف النكرات في الحقيقة كانها فصول مقسمة لها محصلة اياها محمولة على موصوفاتها والفصول
المقسمات تكون اخص من موضوعاتها لا محالة لان التخصيص ليس الا تقليل الشركاء في نفس الموضوع والقول الفصل الذي هو مبنى الاستدلالين
المذكورين ما افاده خاتم المحققين بقوله ومما ينبغي ان يعلم ان الواضع وضع بعض الالفاظ سواء كانت مفردة كاسماء الاشارة ونحوها او مركبة
كالاضافي مثلا لان يستعمل في معين وان احتمل مفهومها العموم والانطباق على كثيرين فان غلام زيد مفهومه غلام له اختصاص بزيد وهذا
المفهوم يصلح الانطباق على كثيرين من غلمانه مع انه لا يجوز استعماله في هذا المعنى الكلي قطعا كما صرحوا به والا لم يكن الاضافة مفيدة
للتعريف وكان مفاده ومفاد قولنا غلام لزيد احد اهو باطل قطعا وكذا الحال في اسماء الاشارة فان الوضع فيها وان كان عاما لكن
الموضوع له خاص اذا عرفت هذا فاعلم ان التركيب التوصيفي اذا كان الموصوف فيه معرفة موضوع لان يستعمل في صورة المساوات اي
لغرض التوضيح فقط وان كان مفهومه عاما واذا كان نكرة موضوع لان يستعمل في صورة الخصوص اي لغرض التخصيص فقط وان كان مفهومه مساويا
نعم قد يغرض الخاص مساويا والمساوي خاصا او عاما لغرض خطابي وهذا لا يقدح في اصل الوضع انتهى كلامه الشريف ثم بعد ذلك كله نقول ان
قول السيد المحشي واوصافها مساوية لها في حيز الخفاء لان علماء الاصول قالوا ان صفات الالفاظ العامة مقللة لافراد موصوفاتها ومنها
المفرد المحلى باللام ولو وجب التساوي بين الصفة والموصوف لما كانت الصفة مقللة لموصوفها ولنحاة قالوا ان الموصوف المعرفة اما اخص من
الصفة او مساو ففهم المحشي منه ان المراد من المساوات والاخصية ما بحسب الصدق وليس كذلك بل مرادهم الاخصية والمساوات في التعريف
لا بحسب الصدق قالوا اعرف المعارف المضمر ثم الاعلام ثم اسماء الاشارة ثم الموصول وذو اللام فهما متساويان والعجب من المحقق البهاري
من انه فسر قول المحشي واوصافها مساوية لها بقوله اي صادقة معها لان محصل ان اوصاف المعارف اما ان تكون مساوية لموصوفاتها
او تكون اعم من موصوفاتها مطلقا وهذا يدل على انه ما طالع كلام ائمة النحو قال الشيخ الرضي في شرح قول ابن الحاجب والموصوف اخص
او مساو ينبغي اولا ان يعرف انه ليس مرادهم بهذا انه ينبغي ان يكون ما يطلق عليه لفظ الموصوف من الافراد اقل
مما يطلق عليه لفظ الصفة او مساويا له فان هذا لا يطرد لا في المعارف ولا في النكرات اما في المعارف فانت تقول جاءني الرجل
العاقل وهذا الرجل ولقيت الشيء العجيب واما في النكرات فانت تقول رأيت شيئا ابيض وهذه ذات قديمة بل مرادهم ان المعارف الخمس اعني
المضمرات والاعلام والمبهمات وذو اللام والمضاف الى احدها لا يوصف ما يصح وصفه بها بما يصح الوصف به منها الا ان يكون الموصوف اخص او اعرف
من صفته او مثلها في التعريف فقولك الرجل العاقل الثاني فيه وان كان اخص من الاول من جهة مدلول اللفظ الا انهما من جهة التعريف الطارئ
على مدلوليهما الوضعيين متساويان وفي قولك هذا الرجل لفظ هذا اعم من الرجل من حيث انه يصح ان يشار به بوضع واحد الى اي مشار اليه كان
لكن التعريف الاشاري اقوى من تعريف ذوي اللام كما يجيء تفصيله فالتخصيص قولهم الموصوف اخص او مساو في المعرفة انتهى وقال العارف الجامي
في الفوائد الضيائية والموصوف اخص او مساو في الموصوف المعرفة اشد اختصاصا بالتعريف والمعلومية من الصفة يعني ما عرف منها لانه المقصود
الاصلي فيجب ان يكون اكمل من الصفة في التعريف او مساويا لها لانه لو لم يكن اكمل منها فلا اقل من ان لا يكون ادون منها والمنقول عن سيبويه و
عليه جمهور النحاة ان اعرفها المضمرات ثم الاعلام ثم اسماء الاشارة ثم المعرف باللام والموصولات فيهما مساواة ومن ثم اي من اجل ان الموصوف اخص او مساو
ولم يوصف ذو اللام الا بمثله اي في ذي اللام الاخر والموصول فانه ايضا مماثل لذي اللام لما عرفت بينهما من المساوات في التعريف نحو جاءني الرجل العاقل
والرجل الذي كان عندك امس انتهى وقال الفاضل عبد الحكيم اللاهوري والموصوف اخص او مساو في التعريف لا بحسب الصدق فان الحيوان
في قولنا الحيوان الناطق اعم من الصفة مع كونه معرفا باللام انتهى العلمي كيف يكون المساوات بينهما في الصدق فان الصفة قد يكون مساوية لموصوفها
في الصدق البتة كما في قولنا الانسان الضاحك فان الضاحك صفة مساوية لموصوفها اعني الانسان في الصدق ويسمى هذه الصفة صفة

كالشفقة وقد يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض فان الابيض ليس مساويا للحيوان في الصدق ولا اعم منه مطلقا حتى يحصل التساوي بمعنى
الصدق الكلي من جانب الصفة كما فصل سابقا بل هو اعم منه من وجه لاجتماعهما في الفرس الابيض وافتراق الحيوان عن الابيض في الفرس الاسود وافتراق
الابيض عن الحيوان في الثوب الابيض وقد يكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كما في قولنا الحيوان الناطق فان الناطق اخص مطلقا من الحيوان كما
في قولنا زيد العالم وغاية توجيه كلام المحشي ان يقال ان الموصوف والصفة اذا كانتا معرفتين فالموصوف المعرفة من حيث هو معرفة وكذا
الصفة المعرفة من حيث هي معرفة مستعملان في شيء معين فيحصل المساوات ففي التركيب الذي يكون بين الموصوف والصفة عموم مطلق كالحيوان
الناطق وفي التركيب الذي يكون بينهما عموم من وجه كالحيوان الابيض ليس العموم المطلق ومن وجه الا بين نفس مفهومي الموصوف والصفة
بدون اعتبار التعريف واما اذا لوحظ التعريف في كليهما فليس في الحيوان والناطق عموم مطلق اذ الحيوان المخصوص والناطق المخصوص متحدان
متساويان وكذا ليس في الحيوان والابيض عموم من وجه لان الحيوان المخصوص والابيض المخصوص متحدان متساويان بخلاف ما اذا كانا
نكرتين فانه ليس هناك مريدل على اتحادهما صدقا عليه ثم لا يخفى ان المناظر لا يسكت على هذا التوجيه اذ له ان يقول ان الموصوف والصفة
اذا كانا مدخولين للام الجنس فالمعهود المعين ليس الا طبيعة الموصوف والصفة ولا مساواة بينهما فلا يحصل ههنا المساواة بين الصفة والموصوف
مع لحاظ التعريف ايضا على ان ما مر من التوجيه لا يفيد المحشي اذ لو فسر المتجدد بالحادث يحصل المساواة بالنهج المذكور مع ان المحشي ابى عنه فتدبر وان
اختلج في صدرك ان صفات المعارف تكون للتوضيح فلا بد من ان يكون الصفات للمعارف مساوية لها لان التوضيح كشف الشيء وهو لا يحصل
بدون التساوي انه بان التوضيح في اصطلاح اهل العربية والنحاة عبارة عن ازالة الاحتمال الحاصل في الموصوفات اعني المعارف فلا يستلزم التوضيح
المساواة بل يجوز حصول التوضيح بالصفة العامة ايضا على ان بمعنى كون صفات المعارف للتوضيح يجوز ان يكون ان مجموع الصفة والموصوف
موجب لتوضيح لا يحصل هذا التوضيح من الموصوف وحده وهذا النحو من التوضيح يحصل وان كانت الصفة اعم من الموصوف وبالجملة لا يحصل الحصول الحقيقي
بالقبول لقول المحشي المحقق ولذا قال بعض المشاهير وظني ان هذا من اشتباه الحواشي وليس من كلام السيد المحشي انتهى ولعل تحقيق هذا المقام بهذا النظام
لا تجده من غيري من العلماء الكرام فالحمد لله المفضل المنعام والصلوة على رسوله واصحابه الكرام قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده الخ دفع
دخل مقدر تقريره الدخل ان بعض افراد العلم الحضوري هو العلم الذي تعلق بالصورة العلمية يتحقق بعد تحقق الموصوف فلا يكون تعريف الحصولي
مانعا الصدق على غير المحدود اعني الحضوري فانه تحقق فرد منه بعد تحقق الموصوف ايضا لا يستقيم الحصر الذي ادعاه المحشي بقوله وهو اما العلم الحصولي
وحاصل الدفع ان العلم الحضوري وان كان بعض افراده كعلم الصورة العلمية يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف لكن لما كان البعض الآخر من افراد الحضوري
كعلم الباري تعالى للممكنات لا يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف بل هو عين الموصوف فلا يصدق على الحضوري انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
الموصوف والحصولي ما هو كذلك فخرج العلم الحضوري عن حد الحصولي بقوله كل فرد الخ فثبت مانعية التعريف للحصولي واستقام الحصر فان قلت يستحيل ان
يكون بعض افراد العلم الحضوري نفس ذات الموصوف لانه صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف بل بعده ولو بالذات اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى
فلان الصفة لا تخلو اما ان تكون منضمة الى الموصوف او تكون منتزعة عنه وظاهر ان المنضم والمنتزع بعد المنضم اليه والمنتزع عنه فيكون النتيجة لا شيء من العلم الحضوري
بعين الموصوف فبطل قولكم ان بعض افراده نفس ذات الموصوف ويصدق على الحضوري انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف قلت قد مر في صدر
الحاشية منا الاشارة الى جواب هذا القول وتوضيحه ان مرادنا من قولنا بعض افراد العلم الحضوري نفس الموصوف ان مصداقهما واحد وحاصل تفسير
المتجدد انه علم يتحقق مصداق كل فرد منه بعد تحقق مصداق الموصوف ولا شبهة في ان هذا التفسير لا يصدق على الحضوري لان مصداق بعض افراده عين
مصداق الموصوف كعلم النفس بذاتها فلا يصدق هذا التفسير عليه فثبت قولنا المذكور وما ذكرتم من القياس على الشكل الاول وهو ان العلم الحضوري
صفة ولا شيء من الصفة بعين الموصوف ففيه انه ان اريد ان العلم الحضوري مصداق الصفة ولا شيء من مصداق الصفة بنفس مصداق الموصوف
فالصغرى في حيز التسليم والكبرى في حيز المنع اذ مصداق العلم الحضوري قد يكون نفس مصداق الموصوف العالم وان عنى ان مفهوم العلم
الحضوري سواء كان معنى مصدريا انتزاعيا او معنى الحاضر عند المدرك صفة ولا شيء من هذه الصفة بعين الموصوف فمسلم صغرى القياس
وكبراه الا ان القياس بعد الاجتماع ينتج ان لا شيء من مفهوم العلم الحضوري بعين الموصوف وهذه النتيجة صادقة الا انها لا تناقض قولنا مصداق
العلم الحضوري قد يكون عين مصداق موصوفه اذ من شرائط صحة التناقض اتحاد الموضوع وهو لم يوجد لان موضوع هذا القول مصداق العلم

اى المولوى رفيع الدين الدهلوى ره ١٢ منه ره

الحضوري موضوع النتيجة المسطورة مفهوم العلم الحضوري فلا يتحقق التناقض فلا يبطل القول المذكور كذا اورد الفاضل الرام فوري ثم استمع منا الدليل
على كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف وهو ان الصورة العلمية لما كانت علما حصوليا فلا شبهة في تحققها بعد تحقق العالم لان العالم محلها
وعلم الصورة العلمية لا يتحقق بدون الصورة العلمية فيكون علم الصورة العلمية المتحد معها بعد العالم قطعا فيصدق على علم الصورة العلمية انه يتحقق بعد تحقق
الموصوف اي العالم وقال بعض الاعلام ان المراد بالموصوف يحتمل ان يكون ههنا المعلوم وهو الصورة العلمية والعلم المتعلق بالصورة العلمية يصدق عليه انه
متحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة العلمية وفيه ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري واحد لا تغاير بينهما اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا كما سيجيء فكيف يتصور تقدم
العلم عن المعلوم ذاتا ورد ههنا بانا سلمنا ان مطلق الحضوري خارج عما هو المراد من العلم المتجدد الا انه يصدق على علم الصورة العلمية اذ كل فرد من هذا العلم يتحقق
بعد تحقق الموصوف اي العالم مع ان هذا العلم ليس بحصولي فلا يكون تعريف العلم المتجدد ما نعا وايضا لا يستقيم الحصر المستفاد من قوله وهو ليس الا العلم
الحصولي فتاد الاشكال فتهقري واجيب عن هذا الايراد بوجوه الوجه الاول ما افاده القاضي السنديلي من ان المراد بالفرد في تفسير المتجدد هو الفرد النوعي و
ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي وانما له فرد شخصي بخلاف الحصولي فان له افرادا نوعية كالتصور والتصديق فلا يصدق ما هو المراد من المتجدد على علم الصورة
العلمية وفيه قدح بوجوه الاول ان الظاهر المتبادر من لفظ كل فرد ليس الا الفرد الشخصي لا النوعي فعناية الفرد النوعي مع عدم القرينة عليه مما لا يخفى وههنا
واجيب عنه بانا لا نم ان المتبادر منه هو الفرد الشخصي ولو سلم فنقول ان القرينة تكون باعثة على صرف اللفظ عن معناه المتبادر الى غيره وهو كون التعريف جامعا
ومانعا حين الصرف والثاني ما قال المحقق البهائي من ان هذا الجواب مبني على ان يكون علم الصورة العلمية كليا يكون له افراد شخصية وليس كذلك بل هو افراد و
جزئيات متعددة وفيه ان جواب القاضي المجيب لعله على سبيل التنزل والتسليم لا على التحقيق وحاصل جوابه انا لا نم اولا كون علم الصورة العلمية كليا لا افراد ولو
سلمناه فلا نم ان لها افرادا نوعية بل لها افراد شخصية والثالث ان ارادة الفرد النوعي من الفرد توجب ان يكون لكل واحد من قسمي الحصولي اعني التصور
والتصديق افراد نوعية واللازم باطل لانا نعلم ضرورة انه ليس لهما افراد نوعية بل لهما افراد شخصية فالملزوم وهو ارادة الفرد النوعي مثلا باطل ملازمة فلانه لما وجب
صدق القسم على الاقسام فما هو مراد من المقسم وجب صدقه على الاقسام فيكون للاقسام افراد نوعية وما قال بعض الفضلاء من ان هذا المقام ليس مقام التعريف
بل مقام تعيين المقسم من حيث هو مقسم بين العلوم بالوصف المختص به كما يقال الحيوان الذي هو جنس منقسم الى الانسان والفرس وغيرهما من الانواع فعدم صدق
هذا التفسير على التصور والتصديق لا يضر في المطلوب بل يضر الصدق اذ لو صدق لا يتاتى تقسيم من بين العلوم انتهى بجهله مرفوع بما افاده ملك العلماء وادام
فيوضه بانا لا نم عدم الضرر لانه انما يتحقق الحصولي في ضمن هذين القسمين فاذا لم يصدق هذا التفسير على التصور والتصديق لم يوجد في الحصولي ايضا فليتامل
حق التدبر والرابع ان ما قلتم من كون التصور والتصديق افرادا نوعية للعلم الحصولي مم ومجرد الدعوى لا يسمع لا بد لانا من دليل لم لا يجوز ان يكونا
صنفين للعلم الحصولي والخامس انا لا نم انه ليس لعلم الصورة العلمية فرد نوعي لان العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية
افراد نوعية لعلم الصورة العلمية وفيه ان الصورة العلمية تصورية كانت او تصديقية صورة شخصية قائمة في الذهن فكذا العلم المتعلق بها فتدبر والسادس
ان العلم الحضوري متحد مع المعلوم ذاتا واعتبارا فاذا كان للصورة العلمية افراد نوعية يكون علمها بالطريق الاولى فما قلتم من ان للصورة العلمية افرادا نوعية دون
علمها مزيف وفيه ان العلم الحضوري علم الصورة العلمية الشخصية وليس لها افراد نوعية انما الافراد النوعية لمطلق الصورة العلمية وعلمها ليس بحضوري فتدبر والسابع
ما اورده الفاضل الكنتي بقوله فيه انه ان اراد ليس له فرد كلي مطلقا فمم اذ له افراد كلية ايضا كعلم الصورة الانسانية والفرسية وغيرها وان اراد ليس
له فرد كلي يكون نوعا حقيقيا لهذا الكلي ويكون هو جنسا له لكونه عرضيا لافراده لا جنسا لها فمسلم لكن ليس للعلم الحضوري ايضا فرد كذلك اذ العلم مطلقا عرضي
لافراده لانه محمول على المقولات المتباينة والمحمول على المقولات المتباينة لا يكون جنسا لشيء منها والا لم يكن المقولة مقولة بحت فلا يكون تحته انواع
حقيقية فلا يصدق على مطلق الحصولي انه علم كذلك انتهى والوجه الثاني ما اورده القاضي السنديلي ايضا من ان المراد من البعدية المذكورة
في تفسير المتجدد بعدية تكون بحسب اقتضاء نفس ذات ذلك الفرد في اصل التحصيل بحيث يقتضي كل فرد من العلم بنفس ذاته وطباعه ان يتحقق بعد تحقق الموصوف
ولا يكون للغير دخل في هذا الاقتضاء والبعدية عن الموصوف في علم الصورة العلمية ليست باقتضاء نفس ذات هذا العلم بل باعتبار ان الصورة العلمية
علم حصولي متحقق بعد تحقق الموصوف والعالم فيكون علمها ايضا متحققا بعد تحقق الموصوف بالطريق الاولى فلا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية
وفيه ما قال المحقق البهائي من ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان ذاتا واعتبارا لا تغاير بينهما اصلا فكما لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء
البعدية في الصورة العلمية كذلك لا مداخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في علمها الحضوري ايضا فكما ان الصورة العلمية مقتضية للبعدية عن الموصوف

بحسب الذات لا بالنظر الى الغير كذلك علمها يكون مقتضيا لها ايضا بحسب الطبيعة والذات ورد هذا بوجوه الاول ما اورده الفاضل اللكنوي من ان المصحح
المعلوم في العلم الحضوري هو شخص ذلك العلم لا طبيعته الكلية العارضة للمعلوم فيجوز ان يكون طبيعة المعروض اعني كون المعلوم صورة حاصلة مقتضية لطبيعة
دون طبيعة العارض اعني كونه مبدأ للانكشاف الحضوري الا ترى ان طبيعة الانسان تقتضي للضحك بالقوة وطبيعة الماشي العارضة لها لا تقتضيه
مع ان شخصهما متحد في بعض المواضع وان الصورة العلمية متصفة بالبداهة والنظرية دون العلم المتعلق بها مع اتحادهما وزيف هذا الوجه اشرف الامام
بان ذلك الشخص معروض للحصولي ومعروض للحضوري فان اقتضى ذاته مع قطع النظر عن كل من العارضين البعدية فذلك والا فان اقتضى من حيث انه
حصولي اقتضى ايضا من حيث انه علم حضوري للعلم الحصولي وان لم يقتض من حيث انه علم حضوري مطلقا انتهى والثاني بان قول المحقق البهاري
فكما لا مداخلة لوصف الحصولية الخ اذ المداخلة في تاخر الصورة العلمية عن العالم انما هي لوصف الحصولية لان الحصول يلازمه التاخر اذ هو وصف
انضمامي يجب تاخر موصوفه عن العالم الموصوف والثالث انا سلمنا انه لا مدخل لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لكنا نقول ان
طبيعة الصورة تقتضي لان تكون بعد تحقق الموصوف لان الصورة ليست الا امرا ماخوذا عن الاشياء التي تكون غائبة عن المدرك منطبعا في النفس
ولا ريب في ان الانطباع لا يكون بدون ما انطبع فيه فيكون المنطبع بعد ما انطبع فيه ويؤيدك على هذا ما قالوا ان الصورة الحاصلة عرض وهو
حال في الذهن والحال العرضي لا يكون الا متاخرا عن المحل وعلم الصورة العلمية عين الصورة العلمية فتاخر الصورة العلمية عن العالم عين تاخر علمها
عن العالم وهذا هو المراد من قول المجيب ان البعدية بالنظر الى ان الصورة علم حصولي وليس غرض المجيب ان لوصف الحصولية مدخلا في البعدية في الصورة
العلمية بل مقصوده ان لخصوص المعلوم دخلا في اقتضاء البعدية في علم الصورة العلمية واذ ثبت ان طبيعة الصورة تقتضي البعدية فما عرض لبعض الاكابر
من انا لا نم اقتضاء الحصولي نفسه البعدية بجواز ان يكون الاقتضاء بامر آخر وهو الموصوف فان الموصوف بحسب صدوره يقتضي ان يكون علمه بعده
مدفوع والرابع ان للصورة العلمية اعتبارين احدهما كونها مبدأ للانكشاف نفسها والآخر كونها مبدأ للانكشاف معلومها فبالاعتبار الاول غير متاخر
انما يتاخر بالاعتبار الثاني فقط ولا استحالة في اختلاف الاحكام باختلاف الاعتبارات كذا قال الفاضل الرامفوري وفيه ما اورده ملك العلماء
اوام الله فيضه من انه لا تغاير بين مصداق العلم والمعلوم في الحضوري فالصورة العلمية من حيث انها مبدأ للانكشاف معلومها علم حصولي وهو علم
حضوري فلا يوجد التغاير في الاعتبار حتى يتغاير الاحكام والله اعلم بمراد عباده والوجه الثالث ما اورده المحقق البهاري من ان المراد بالعلم الواقع
في تفسير المتجدد هو العلم الكلي وعلوم الصور العلمية العقلية الخاصة الحاصلة في الذهن وان كان يصدق على كل منها بنفسه انه تحقق بعد تحقق الموصوف
الا انه ليس واحد منها امرا كليا له افراد بل كل منها فرد شخصي خاص من العلم الحضوري وظاهر انه لا يكون للفرد الشخصي فرد شخصي حتى يصدق على كل من
تلك العلوم انه تحقق كلفرد منه بعد تحقق الموصوف فهذا العلم خارج عن ارادة الكلي من العلم كيف فان الصور العلمية الخاصة كلها جزئيات متعددة فعلمها
الذي اتحد معها يكون كذلك فيكون كل علم جزئيا شخصيا لا كليا فاستقام الحصر ولا يصدق تفسير المتجدد على علم الصورة العلمية واما العلم الذي تعلق بمفهوم الصورة
العلمية الصادق على هذه الصورة العلمية وتلك الصورة العلمية وهكذا فليس الا حصوليا اذ المفهوم الكلي للصورة العلمية ليس من الصفات الانضمامية للنفس حتى
يكون علمه حضوريا ويرد عليه ايرادان احدهما ما اورده بعض العلوم من ان العلم الحصولي ايضا ليس كليا لان العلم ما هو منشأ للانكشاف وهو صورة شخصية
قائمة بمحل شخصي وهو النفس اذا كان المعلوم جزئيا مجردا او كليا او محسوسا اذا كان المعلوم جزئيا ماديا فان قلت ان الامر المشترك بين الصور الخاصة كلي
وهو المراد بكون الحصولي كليا قلت ان علم الصورة حضوري في الحضوري العلم والمعلوم متحدان فكما يكون القدر المشترك بين الصور التي هي علوم
حصولية كليا كذلك يكون الامر المشترك بين العلوم الحضورية اي علوم تلك الصور امرا كليا فما الفارق بين الصور وعلومها فان قلت الفارق
ان الامر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين العلوم الحصولية كلي عرضي لانه يصدق على الحقائق المختلفة والكلي اذا صدق على المقولات
المتباينة يكون عرضيا لا ذاتيا والقدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي ذاتي فثبت الفرق قلت ان القدر المشترك بين العلوم الحصولية كلي عرضي
ايضا كما ان القدر المشترك بين العلوم الحضورية كلي عرضي لان العلم الحصولي عبارة عن الصورة الحاصلة وهي عين المعلوم ان كان جوهرا فهي
جوهر وان كان عرضا فهي عرض وان كان كيفا فهي كيف فيكون القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا صادقا على المقولات المتباينة فلا
يكون الا كليا عرضيا لا ذاتيا فاين الفرق على ان العلوم الحضورية المتعلقة بالصور العلمية الحاصلة عينها بناء على اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري
فاذا كان القدر المشترك في احدها ذاتيا او عرضيا يكون القدر المشترك في الآخر ايضا كذلك فما الفارق فتدبر فان قلت ان العلم الحصولي ليس علما

نسخه
اي للمولى
عماد الدين ١٢ منه
نسخه اي المولوي
محمد اشرف ١٢ منه
نسخه اي المولوي
جد علي السنبلي
١٢ منه
نسخه اي المولوي
رستم علي ١٢ منه
نسخه اي مولانا
ولي الله ١٢ منه
نسخه اي مولانا
غلام يحيى ١٢ منه
نسخه اي مولانا
عبد الحق ١٢ منه
الوجه الثالث

العلمية حتى يرد هذا الايراد بل العلم الحصولي ليس الا الحالة الادراكية على ما هو التحقيق والصورة العلمية انما كانت منشأ الانكشاف بواسطة فنى اطلاقها على الحالة
خلطا رابطيا اتحاديا كما تقرر فى محله وهذه الحالة تنقسم الى قسميها اعنى التصور والتصديق ولست شاكا فى كون هذه الحالة حقيقة كلية من مقولة الكيف
بلا شبهة وفى حيزها انواع وافراد شتى وهذه الحالة صفة تقوم بالنفس تقتضى البعدية عن النفس بنفسها وانما قلت ذه حيرة الايراد لعلم هذه الحالة الادراكية
الذى هو علم حضورى ويصدق عليه حد الحصولى ولا يندفع هذا الايراد بالجواب المذكور من المحقق البهارى اذ هذا العلم متحد مع معلومه اعنى الحالة التى
هى كلية بناء على ما هو التحقيق من اتحاد العلم والمعلوم بالذات فيكون للعلم ايضا حقيقة كلية فكان العلم المتعلق بهذه الحالة ايضا علما كليا اللهم الا ان
يقال ان هذه الحالة علم حصولى والعلم المتعلق بها ايضا يكون علما حصوليا كليا بلا شبهة اذ لا حضور للكليات عند المدرك بل انما الحضور لافرادها
ولعلى كيف يطمئن قلبى العلم الحصولى على تقدير القول بالحالة ليس الا الحالة التى هى منشأ الانكشاف وهى الحالة الادراكية الخاصة القائمة بالنفس
لا مفهوم الحالة الذى هو كلى فكيف يجترئ على كلية العلم الحصولى على تقدير القول بالحالة فتدبر وثانيهما ما اورده الفاضل الكنى من انه لم يعلم ان المجيب
ما عنى بقوله وعلم الصورة العلمية ليس امرا كليا ان عنى ان العلم الخاص المتعلق بالصورة العلمية المعينة الخاصة ليس امرا كليا فهو فى حيز التسليم ولكن
لا ايراد به وليس هذا افادة النقض وان عنى بان الامر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الخاصة ليس بكلى فهذا فى حيز البطلان اذ
الامر المشترك هو المفهوم الكلى الذى له افراد وهى علوم متعلقة بالصور العلمية الخاصة كعلم زيد بصورة علمية لعمرو حاصلة فى زيد وبصورة علمية لبكر
حاصلة فيه وبخالد والارض والسماء وغير ذلك من الجزئيات الغير المتناهية ويصدق على هذا المفهوم تفسير المتجدد اعنى تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف فافادة
النقض هذا المفهوم واجاب عن هذا فى شمس الضحى بان العلم الكلى المتعلق بالصورة العلمية الذى افراده علوم خاصة خاصة متعلقة بصور علمية خاصة
خاصة اعنى القدر المشترك بين العلوم الشخصية المتعلقة بالصور العلمية الشخصية علم حصولى لا حضورى لما تبين فى موضعه ان لا حضور للكليات
وانما الحضور لاشخاصها وبالجملة تحقق القدر المشترك فى تلك العلوم من حيث كونه علما حضوريا مم واما من حيث كونه حصوليا فمسلم فاستبان
انه لا نقض بالقدر المشترك وانما النقض بالعلم الحضورى الشخصى المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ولا اظنك شاكا فى ان هذا النقض مندفع بارادة
الكلى من المتجدد انتهى فتدبر والوجه الرابع ان البعدية التى اعتبرت فى العلم الحصولى ليست الا البعدية بحسب العالم لان المراد من الموصوف العلم وفى
علم الصورة العلمية بعدية بحسب المعلوم فهذا العلم خارج عن تفسير المتجدد وفيه ان المراد بالبعدية بحسب العالم اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة فلما كان
الصورة العلمية علما حصوليا متحققا بعد تحقق الموصوف فعلمها الذى اتحد معها يكون متحققا بعد تحقق الموصوف اى العالم قطعا فلا يكون هذا العلم
خارجا عن تفسير المتجدد وليس البعدية فى علم الصورة العلمية عن المعلوم لانه حضورى والعلم والمعلوم فى الحضورى متحدان والبعدية تقتضى الاثنينية كما تقدم
والوجه الخامس ما افاده حسن المحققين ره وتوضيحه ان الصورة العلمية من صفات النفس وقد اشتهر ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضورى فبالنظر
الى هذه الشهرة يعلم المتعلم ان العلم المتعلق بهذه الصورة حضورى والعلم الحضورى خارج عن المقسم لان المقسم هو الحصولى فهذا مدفوع بثلثة اوجه اولها ما اورده بعض الفضلاء
رح من ان تعيين المقسم بكونه حصوليا نظرى فما لم يثبت هذا كيف يعلم بالنظر الى هذه الشهرة ان العلم المذكور حضورى خارج عن المقسم وفيه انه لا يفهم ما اراد بقوله
انه لم يثبت التعيين ان اراد انه لم يقم دليل على التعيين ولم يتعين فى كلام المجيب فمسلم لكنه ليس بمضر وان اراد انه لم يتعين ولم يثبت فى كلام المجيب فمم لانه
قد اقام المجيب دليلا على كون المقسم حصوليا بقوله والا لم يخطر العلم الخ فاذا ثبت كون المقسم حصوليا ببيان المجيب لا يعرف بالشهرة خروج علم الصورة العلمية عن
حد الحصولى لعدم كونه حصوليا وثانيها انه لو كان خروج علم الصورة العلمية بالشهرة فقول المحشى حكم كل فرد مستدرك لانه لا خراج العلم الحضورى المطلق عن التفسير
قد تقرر خروجه بالشهرة وايضا لا حاجة الى قوله والعلم الحضورى الخ لانه متفرع على قوله كالفرد والشجرة تبنى عن الثمرة وثالثها انه لما صدق تفسير العلم
المتجدد على علم الصورة العلمية وقد خرج بالشهرة كما هو ملخص الجواب ليس بداخل فى قوله الذى لا يكفى فيه مجرد الحضور لان الحضور فى علم الصورة العلمية
لكونه حضوريا كاف فيلزم ح صدق الموصوف اعنى العلم المتجدد على علم الصورة العلمية ولا يصدق عليه الصفة اعنى الذى الخ فيكون الصفة اخص والخفى
والموصوف اعم والجلى والمحشى المحقق يدعى المساواة بينهما فهذا الجواب توجيه الكلام بما لا يرضى به قائله فتدبر فان هذا من سوانح الوقت والوجه السادس
ان قولنا كل حصولى يكون متحققا بعد تحقق الموصوف صادق وليس عكسه الكلى اعنى كلما يتحقق بعد تحقق الموصوف يكون حصوليا بصادق بل هو
كاذب فلا يلزم من كون علم الصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف ان يكون علما حصوليا وفيه ان الكلام فى فساد التعريف ولا بد للتعريف من ان
يكون جامعا ومانعا وهذا التفسير ليس بمانع فتدبر والوجه السابع ما اورده شرف الاماجد وتوضيحه ان المراد من قول المحشى علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق

الموصوف ان يكون نحو الانكشاف في ذلك العلم يقتضي البعدية والتاخر عن الموصوف والعالم وهو ليس الا العلم الحصولي المامر من ان نحو الانكشاف فيه هو
الحصول والارتسام وهو ملزوم للتاخر وعلم الصورة العلمية نحو الانكشاف فيه ليس الا الحضور وهو لا يقتضي البعدية والتاخر عن الموصوف اذ لو كان البعدية
بحسب اقتضاء نحو الحضور لكان كل فرد من العلم الحضوري يتحقق بعد تحقق موصوفه وليس الامر كذلك فالتاخر والبعدية ليس في علم الصورة العلمية الا اقتضاء
خصوصية هذا الفرد لا باقتضاء نحو الانكشاف فخرج علم الصورة العلمية عن تفسير المتجدد وقيل ان الحصول لا يستلزم التاخر والبعدية الزمانية اذ الحصول يوجد
في الحصولي القديم دون البعدية الزمانية فلو اريد البعدية الزمانية فلا يكون هذا الجواب سبيل ولو اختص الحصول بان يقال ان الحصول في الحصولي الحادث
يستلزم البعدية الزمانية فاقول ان الحضور في علم الصورة العلمية الخاصة ايضا يستلزم التاخر الزماني والبعدية الزمانية فيصدق هذا التعريف على هذا العلم
ايضا فيلزم القرار على ما عنه الفرار ويمكن ان يقال ان هذا الجواب مبني على البعدية الذاتية فلا يضر عدم صحته على تقدير ارادة البعدية الزمانية والوجه الثامن
ان الحصولي والحضوري نوعان متباينان من العلم فالمراد بالبعدية في تفسير العلم المتجدد انه يقتضي نوع ذلك الفرد للبعدية ونوع علم الصورة العلمية اعني الحضوري
لا يقتضي البعدية فلا يصدق التفسير على هذا العلم وفيه انا لا نسلم ان الحضوري نوع بل عرض عام فان العلوم التي هي افراد الحضوري مختلفة الحقائق فان علم
الواجب بعينه وعلم النفس بنفسها وعلم الصفات بعينها فلا يكون الحضوري نوعا والا لما اختلفت افراده في الحقيقة والوجه التاسع ما افاده خاتم المحققين
ره من ان المراد من العلم في حد العلم المتجدد القسم الاول من العلم والعلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان يصدق عليه انه يتحقق بعد تحقق الموصوف لكن ليس هو القسم
الاول للعلم بل هو قسم من اقسام الحضوري الذي هو قسم اول من العلم فيكون علم العلم قسما ثانيا فلا يصدق عليه تفسير المتجدد فلا يكون حد الحصولي غير مانع ويصح
الحصر فان قلت ما ذا حال علم مفهوم الصورة العلمية هل هو حصولي ام حضوري قلت هو حصولي بلا ريب كما مر منا بذمته وسمع التفصيل وهو ان للصورة
العلمية مصداقا ومفهوما اما المفهوم فهو الصورة المكتنفة المعروضة المحاطة بالعوارض الذهنية واما المصداق فهو الصورة القائمة بالذهن التي يصدق
عليها هذا المفهوم فالعلم الذي تعلق بمصداق الصورة العلمية ليس الا حضوريا لكون مصداق الصورة العلمية من الصفات الانضمامية للنفس واما العلم
الذي تعلق بذلك المفهوم فلما كان ذلك المفهوم امرا اعتباريا وليس صفة انضمامية للنفس فيكون علمه حصوليا لا حضوريا فتذكر فانه ينفعك في
كثير من المواضع وبهذا القدر يكفي لطالب المرام والبحث طويل لا يسعه المقام قوله كالعلم المتعلق انما اورده بكاف التمثيل اشارة الى ان كل علم متعلق بالصفات
الانضمامية النفسانية يكون علما حضوريا لا خصوصية لعلم الصورة العلمية فتدبر قوله وفيه اشارة الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لم قال المص الذي
لا يكفي فيه مجرد الحضور ولم يقل الذي لا يكون فيه الحضور مع كونه اخصر وحاصل الدفع ان فيه اي في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور اشارة الى
ان المدرك بالفتح اي المعلوم في العلم الحصولي قد يكون حاضرا ولكن لا يكفي حضوره للانكشاف بل يحتاج الى الحصول وهذه الاشارة لا تحقق لو قيل
لا يكون فيه الحضور فانه يقتضي سلب الحضور بالكلية ووجه الاشارة ان الشيخ عبد القاهر قد صرح بان الاصل ان النفي اذا ورد على كلام مقيد يرجع الى
قيد فيه وههنا نفي لا ورد على يكفي فيه مجرد الحضور فيرجع الى الكفاية لا الى مطلق الحضور وعدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون حضور المدرك
راسا او يكون الحضور فيه ولكنه لا يكفي وعلى كلا التقديرين يصدق على الحصولي انه لا يكفي فيه مجرد الحضور ونظيره قولنا ما جاءني زيد راكبا فان الظاهر منه
نفي مجيء زيد بصفة الركوب لا مطلق المجيء فهو مسكوت عنه ثم اعلم ان الاصل المذكور قد يترك لغرض كما في قوله تعالى ولا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة
فان المقصود ههنا نفي المقيد اي اكل اصل الربوا والقيد اي الاضعاف كليهما لا نفي القيد اي الاضعاف فقط حتى يبقى اصل الربوا جائزا غير منهي
عنه وهذا بطولعله لهذه الدقيقة قال المحشي المحقق فيه اشارة ولم يقل فيه دلالة ولكن تبين وجه الاشارة بعبارة اخرى وهو ان قول المص لا يكفي فيه
مجرد الحضور في قوة السالبة اعني مجرد الحضور ليس بكاف فيه والسالبة تصدق مع وجود الموضوع اي الحضور وسلب الحصول اعني الكفاية عنه
وبدون وجود الموضوع ايضا بان لا يكون الحضور اصلا فان قلت اذا كان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور فالحضوري يكون ما يكفي فيه
مجرد الحضور وهذا في قوة الموجبة اي مجرد الحضور فيه كاف والموجبة لا تصدق بدون وجود الموضوع فح لا بد للعلم الحضوري من حضور المعلوم المدرك
عند المدرك فلا يشتمل العلم الحضوري لعلم الباري الاجمالي الذي قبل وجود الممكنات لانه هناك لا حضور للمعلومات اصلا مع انه قد تقرر عندهم كما سيجيء
عن قريب انه حضوري قلت للعلم الحضوري معيناتان الاول الحاضر عند المدرك وهذا يقتضي حضور المدرك عند المدرك والثاني مبدأ الانكشاف وهو
في علم الباري الاجمالي عينه فهو لا يقتضي حضور المدرك بل يتقدم على وجود المدركات فلا مضايقة ولا يذهب عليك ان قوله كعلم الباري تعالى
مثال للعلم المنفي اي ما يكفي فيه مجرد الحضور وهذا القول ليس مقيدا لقوله بنفسه او بغيره فالظاهر ان المراد منه هم سواء كان بنفسه او بغيره فكيف يصح

لان علمه الاجمالي للممكنات ليس فيه حضور حتى يقال يكفي فيه مجرد الحضور وان اخجل في صدرك ان المراد منه العلم بذاته لا بالغير فنقول هذا مما يأباه ظاهر العبارة
والكلام فيه المخلص انكار كون علمه الاجمالي حضوريا وسيجيء تفصيله ههنا بحث آخر وهو ان علمه الاجمالي لما ليس تصورا ولا تصديقا فهو حضوري
فلا بد من اخراجه عن المقسم والا لاختل الحصر فيهما ولا يخرج ذلك العلم عن قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور لان هذا القول في قوة السالبة ويكفي في صدقها
عدم وجود الموضوع ايضا وليس في علمه الاجمالي حضور فيدخل علمه الاجمالي في هذا القول فلا بد من ان يسند اخراج العلم الاجمالي الى التجرد بالمعنى الذي
ذكره المحشي لان العلم الاجمالي له تعالى عينه فهو واحد بسيط ليس له افراد حتى يتحقق فيه ان كل فرد منه يتحقق بعد تحقق الموصوف فعلى هذا يلزم ان
يكون الصفة عامة من الموصوف وهذا خلاف مرعوم المحشي كما سبق والمخلص عن هذا البحث اما ان المراد من المساوات الصدق الكلي من جانب الصفة
لا المعنى المشهور وهذا لا ينافي العموم من جانب الصفة كما مر واما ان يقال ان المراد من الذي لا يكفي الخ العلم الذي هو بمعنى الحاضر عند المدرك وعلمه
الاجمالي علم بمعنى مبدء الانكشاف فلا يكون داخلا في قوله الذي الخ فتدبر قوله كالبصر مثال للمعلوم الذي حضر ولكنه لا يكفي حضوره للانكشاف
بل يحتاج في الانكشاف الى حصول الصورة في الذهن وما قال بعض الاعلام من انه مثال للعلم الحصولي الذي فيه الحضور فلا يخلو عن تسامح
قال المحشي في حاشية الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر وغيره من المحسوسات بالنسبة الى الحاسة التي بها يدرك لا بالنسبة الى المدرك فالمراد بالحضور
في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء كان بالنسبة الى الحاسة او بالنسبة الى المدرك ولا يلزم من تعميم الحضور ههنا تعميم الغائب في قوله
بعد ذلك واما العلم المتجرد بالاشياء الغائبة عنا كما لا يخفى انتهت قوله فيها لا يخفى الخ اعتراض حاصله ان انصراف المطلق الى الفرد الكامل من المسلمات فالمتبادر
من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور حضور المعلوم المدرك عند العالم المدرك فيكون معنى قول المحشي ان المدرك في العلم الحصولي الخ ان المدرك
في العلم الحصولي قد يكون حاضرا عند المدرك واورد مثاله بقوله كالبصر وفيه ليس الحضور عند المدرك انما الحضور عند الحاسة وهي غير مدركة فان الادراك
من شان الجوهر المجرد المستكمل بنفسه فالمثال غير مطابق للممثل له قوله فيها وغيره من المحسوسات كالمسموع والمشموم والمذوق والملموس فان حضور كل
منها عند الحاسة الغير المدركة لا عند النفس المدركة قوله فيها فالمراد بالحضور الخ جواب عن الاعتراض والفاء للتعقيب بحسب الذكر لا للتفريع كما فهم
بعض العلماء رحمه الله لانه لو كانت للتفريع فارادة المطلق لا يكون متفرعا الا على عدم ارادة احدهما على الخصوص وكليهما معا ولا يكون متفرعا على ما ذكر ههنا بل
الفاء ولتوضيحه ان المتبادر من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور وان كان هو الحضور عند المدرك لانه فرد كامل لكن المراد ههنا مطلق الحضور
على طريق اخذ موضوع المهملة القدمائية اعم من ان يكون حضورا عند المدرك او عند الحاسة التي هي آلة للمدرك اذ لو كان المراد من الحضور في ذلك
القول الحضور عند المدرك فقط فهو خلاف الواقع لان الحضور عند المدرك يكفي للانكشاف فكيف يصح قوله لا يكفي وان اريد الحضور عند الحاسة
فقط فلا يصح تمثيل المنفي اعني قوله يكفي فيه مجرد الحضور بعلم الباري تعالى وعلم العقول كما وقع من المصنف لانهما بمعزل عن الحاسة فكيف يتفوه بانه يكفي الحضور
فيهما عند الحاسة فلا بد من ان يصرف عن المتبادر ويراد مطلق الحضور فح يصح نفي كفاية الحضور باعتبار فرد خاص من المطلق وهو الحضور عند الحاسة
وتمثيل المنفي باعتبار فرد آخر من المطلق وهو الحضور عند المدرك المبصر وان لم يوجد فيه الحضور عند المدرك لكن وجد فيه الحضور عند الحاسة فمطلق الحضور
موجود فيه ايضا باعتبار فرد ولا يجب لتحقق المطلق تحقق جميع افراده بل يكفي لتحققه تحقق بعض الافراد اذ مطلق الشيء كمطلق الحضور يتحقق بتحقق فرد
ما وينتفي بانتفاء فرد ما فينطبق المثال على الممثل له وهو المطلوب وما افاده بعض الاعلام من ان في التعريف يراد المعنى المتبادر والمتبادر انما هو الحضور
عند المدرك انتهى ملخصه فما لست احصله فان المعنى المتبادر لما استوجب خلاف الواقع فغاية اشد ما عاد في التعريفات يراد المعاني المتبادرة اذا لم
تستوجب خطرا والا فلا فتدبر فان قلت انه لما بطل ارادة الحضور عند المدرك فقط وارادة الحضور عند الحاسة فقط فلا يلزم من بطلان هذين الامرين
المصير الى مطلق الحضور بجواز ان يكون المراد بالحضور الحضور عندهما معا قلت لو اريد الحضور عندهما معا لا مخلص عن عدم مطابقة المثال للممثل له
ومفهوم خلاف الواقع فلا يصح ان يراد على ان عناية كلا الحضورين معا تجويز صرف لا وجود له في بقعة الوجود فان النفس وصفاتها الانفسانية حاضرة
عند المدرك ليس لها حضور عند الحاسة اصلا والمبصرات حاضرة عند الحاسة لا وجود لحضورها عند المدرك اصلا فلا يوجد الحضور ان معا في مادة من
المواد ويرد ههنا ما يفهم مما سبق ان حضور المبصر عند الحاسة ولا يكفي للانكشاف فنقول لا يخلو اما ان يراد بالحاسة القوة الحاسة كالحس المشترك او يراد
بها نفس الاجرام فعلى الاول لا نم ان الحضور عند القوى الحاسة لا يكفي للانكشاف لان الجزئيات المادية لا تتصور الا في الآلات والقوى دون العقل ولذا
اولوا تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل اي الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل فان صور الجزئيات المادية لا تحصل في العقل بل تحصل في الحس فتكون

عند العقل فاذا حضر المبصر عند القوة الحاسة يكفي هذا الحضور للانكشاف وعلى الثاني فيسلم ان الحضور عند هذه الاجرام غير كاف للانكشاف لا ان هذا الحضور من حيث
لما هو المدرك بالذات بل انما الحضور للمدرك بالعرض ولا كلام فيه وههنا احتمالان آخران الاول ان يراد بالحضور الحضور المطلق وهو تحقق تحقق فرد ويتحقق
جميع الافراد على ما هو المشهور فان قلت فعلى هذا يكون قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور في قوة السالبة الكلية فيكون معناه انه اي حضور كان سواء كان
بالنسبة الى المدرك او بالنسبة الى الحاسة وسواء كان حضور المدرك بالذات او حضور المدرك بالعرض فهو لا يكون كافيا في العلم الحصولي هذا كما تر
لان حضور المدرك بالذات عند المدرك في العلم الحصولي كاف كيف لا وقد عرفوا مطلق العلم الشامل لجميع اقسامه حتى الحصولي القديم والحادث بالحاضر
بالحاضر عند المدرك قال حسن الحقيقين في شرحه لسلم العلوم هذا التعريف يشمل جميع انحاء العلوم من الحضوري والحصولي وعلم الواجب والممكن وعلم الشيء بالكنه
وغيره انتهى قلت ندفعه بوجهين الاول انا نمنع الحضور في قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور عن الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فيراد بالحضور
عند المدرك ههنا الوجود الظلي والمراد بالحاضر عند المدرك في تعريف العلم الموجود بالوجود الاصلي فيكون الحاصل ان العلم الحصولي ما لا يكفي فيه مجرد الحضور
عند الحاسة والوجود الظلي ولا شبهة في ان الوجود الظلي للشيء لا يكفي للعلم الحصولي ما لم يقترن بالعوارض الذهنية فلا خير فيه انه لما كان العلم الحصولي
ما لا يكفي فيه مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الظلي فيكون الحضوري ما يكفي فيه مجرد الحضور فاما ان يراد بالحضور ههنا الحضور عند الحاسة والوجود الظلي فلا سبيل
الى ارادة الوجود الاصلي من الحضور لانه لم يرد فكيف يراد ههنا والاول باطل لانكم قلتم ان الابصار علم حصولي فعلم ان الحضور عند الحاسة ليس بكاف
والثاني ايضا باطل لانه ليس في العلم الحضوري الوجود الظلي للمعلوم المدرك حتى يكون كافيا فبالجملة الوجود الظلي والحضور عند الحاسة ليسا بكافيين في العلم
الحضوري فلا يصدق عليه انه يكفي فيه مجرد الحضور بل يصدق عليه انه لا يكفي فيه مجرد الحضور فلا يكون الحضوري مخرجا بهذا القول وخرج بقوله المتجدد فيكون الصفة
والموصوف خاصا وهذا خلاف ما التزمه المحشي المحقق حسن المساواة بينهما اللهم الا ان يراد بالمساواة الصدق الكلي من جانب الصفة على امر والثاني انه لما كان الحضور
في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور عند المدرك فالمراد بالحضور عند المدرك الوجود الاصلي فيكون معناه ان العلم الحصولي هو العلم
المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور عند الحاسة والوجود الاصلي بان لا يوجد الوجود الاصلي للمعلوم وهذا المعنى صادق وردبان العلم والمعلوم متحدان بالذات
ومرتبة العلم هي مرتبة الانكشاف بالعوارض الذهنية وهذه مرتبة الوجود الاصلي للمعلوم فاذا وجد العلم الحصولي فكيف لا يوجد الوجود الاصلي للمعلوم اللهم الا ان
يقال ان المراد بالوجود الاصلي للمعلوم المنفي في قوله لا يكفي الخ الوجود الاصلي له بالاستقلال واذا وجد العلم فيوجد الوجود الاصلي للمعلوم لكن لا بالاستقلال بل
بالتبعية فتدبر والاحتمال الثاني ان المراد من الحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ليس الحضور عند الحاسة ولا عند المدرك لا اعم منهما بل المراد من المعلوم
المعلوم بالعرض او الاعم من المعلوم بالعرض والمعلوم بالذات بل المراد من الحضور الوجود الخارجي كما يفهم من كلام المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي
حيث قال علمها اي لنفس هذا انها صفاتها علم حضوري وموجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه والمراد من المعلوم المعلوم بالذات والشيء كما انه يكون موجودا في
الذهن بواسطة الصورة كذلك يكون موجودا في الخارج بنفسه فمعنى قوله الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ان العلم الحصولي هو العلم الذي لا يكفي فيه الوجود الخارجي
للمعلوم بالذات اعني الشيء من حيث هو هو اعم من ان لا يكون لذلك الشيء وجود في الخارج اصلا كما في المعدومات او كان له وجود في الخارج وهذا اعم ايضا من
ان لا يكون له وجود عند الحاسة كوجود زيد في الروم او كان له وجود في الخارج عند الحاسة ولكن لا يكون هذا الوجود كافيا للانكشاف والعلم كما
في المبصرات فعلى هذا العلم الحضوري ما يكفي فيه مجرد حضور المعلوم بالذات ووجوده في الخارج كما في علم الواجب تعالى بنفسه وبغيره وعلمنا بانفسنا وعلم العقول بانفسها
فان فيها وجود المعلوم بالذات في الخارج كان للعلم والانكشاف كما في علم الصورة العلمية فان الصورة العلمية وان حصلت في الذهن الا انها لما قامت فيه ترتب
الآثار الخارجية عليها وكيفت بالعوارض الذهنية فصار وجودها يأخذ وجودا الوجود الخارجي كما صرح به المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي فعلمها من هذه
الحيثية ليس الا ان الوجود الخارجي للمعلوم بالذات كاف فيه فتدبر قوله فيها ولا يلزم الخ دفع دخل مقدر تقريره الدخل انه لما اريد بالحضور في قوله الذي لا يكفي فيه مجرد
الحضور مطلق الحضور اعم من الحضور عند المدرك وعند الحاسة فيلزم ان يراد بالغائب في قوله اما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون الحصول صوريا
فيما مطلق الغائب اعم من الغائب عن الحاسة والغائب عن المدرك ثم المقابلة بين الحضور والغيبوبة باتم وجه والا لزم بطلان ما هو غائب عن الحاسة فقط و
حاضر عند المدرك كالصورة العلمية لما صدق عليه انه غائب عنا لعموم الغيبوبة فيلزم ان يكون علمه حصوليا ولا يكون الحضور عند المدرك كافيا للانكشاف هذا فان
بطل اللازم فقد بطل الملزوم وأورد بعض الفضلاء ما حاصله انه على تقدير تعميم الغائب ايضا عن المدرك والحاسة لا يلزم ان يكون علم الصورة العلمية حصوليا
لان الصورة العلمية وان كانت غائبة عن الحاسة لكن العلم المتعلق بها ليس بمتجدد وكلام المص دال على ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا حصولي فلا يكون علم الصورة

العلمية حصوليا فاجاب عنه الفاضل الرام نور الله مرقده بان حاصل الدخل المذكور انه لو عم الغائب وجعل مناط العلم الحصولي مطلق غيبوبة الاشياء لزم ان يكون العلم
الحضوري لما هو غائب عن الحاسة لا عن المدرك الخارج بقول المص واما العلم المتجدد الى آخره علما حصوليا وهو كما ترى فتامل وحاصل الدفع انا لا نم استلزام
تعميم الحضور في قوله الذي لا يكفي الخ لتعميم الغائب في قوله واما العلم الخ اذ المقابلة بين الشيئين لا تقتضي ان يراد فيهما امر واحد من التعميم والتخصيص وغيرهما من
الاحوال فجاز ان يراد بالغائب على ما اختاره المحقق البهبهاني ره الغائب عن المدرك لان مناط الحصول انما هو على غيبوبة الاشياء عن المدرك مطلقا سواء كانت غائبة
عن الحاسة كما في علمنا بالكليات او لا تكون غائبة عن الحواس كما في علمنا بزيد حضر عند بصرنا او ورد انه لم اراد بالغائب الغائب عن المدرك ولم يرد عن الغائب
عن المدرك والحاسة كليهما واجيب بانه لم يرد بالغائب الغائب عن المدرك والحاسة كليهما لان ارادة الغائب عن المدرك والحاسة كليهما تستلزم ان
يكون العلم بالاشياء الغائبة عن كليهما حصوليا واما العلم بالاشياء الغائبة عن المدرك الحاضرة عند الحاسة فلا يكون حصوليا بل حضوريا وهو خلاف كلام السيد
المحشي فانه قائل بان الابصار علم حصولي وفيه ان ارادة الغائب عن الحاسة والمدرك كليهما لا تستلزم ان لا يكون العلم بما عدا الغائب عن المدرك والحاسة
كليهما حصوليا حتى يلزم خلاف كلام السيد المحشي فافهم ثم لا يذهب عليك ان تخصيص الغائب في قوله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا الخ بالغائب
عن المدرك وجعله عاما من ان يكون المعلوم غائبا عن الحاسة او لا مخدوش لان ما هو حاضر عند الحاسة لا يكون غائبا عن المدرك بل يكون حاضرا عنده
لكن بواسطة الحواس الجواسيس فالاصوب ان يخصص الغائب بالغائب عن الحاسة فقط وان توهم انه ما ياه قوله عنا اذ لو كان المراد الغائب عن الحاسة لقيل المص عن
حواسنا فارجه بان المضاف في كلام مخدوف فمعنى قوله عنا عن حواسنا وان قيل ان الصورة العلمية غائبة عن الحاسة فينبغي ان يكون علمها حصوليا مع انه ليس
كذلك قلت معنى قول المص ان الاشياء الغائبة عن الحاسة الصالحة للحضور عند الحاسة يكون علمها حصوليا والصورة العلمية ليست كذلك فلا نقض وان
اختلج في صدرك ان المبصرات الحاضرة عند الحاسة ليست بحاضرة عند المدرك اسناد حضورها عند المدرك على سبيل المجاز فارجه بان الحواس ليست
الا آلات للنفس جواسيس لها فالافعال التي صدرت عن الحواس انما اسندت الى النفس حقيقة لا مجازا لان للنفس تعلقا خاصا وارتباطا معينا بالبدن
ولا نعرف كنهه ولكن يعبر عنه بعلاقة التدبير والتصرف كما يكون هذه العلاقة للملك في مدينته ولهذا الارتباط يصح نسبة الافعال التي صدرت عن البدن
الى النفس على سبيل الحقيقة كما يقال قلت وسمعت وشممت فهذه الافعال مع كونها صادرة عن الابدان نسبت حقيقة الى النفس لشدة الارتباط والعلاقة
بين النفس والبدن ولا شبهة في ان هذه النسبة لا تسمى في العرف العام ولا في العرف الخاص مجازا فتدبر بقي الدليل على ان علم الصورة العلمية حضوري فقد استدل عليه
بوجهين الاول انه لو كان علمها بحصول الصورة فيحصل صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاضرة عندنا فنقول الصورة الحاصلة الاخرى اما ان تكون متحدة
الماهية مع الصورة السابقة المعلومة او لا تكون متحدة معها بل تكون مماثلة وشبحا لها مبدا لانكشافها فعلى الاول يلزم اجتماع المثلين المستحيل لاجتماع الصورتين
المتحدتين في الماهية عند الذات المدركة وليس التمايز بينهما والا لزم بطلان الملزوم مثله وعلى الثاني يرجع الى القول بحصول الاشياء بامثالها واشباحها لا بانفسها وهذا
مرجوح كما تقرر في مقامه فلا كلام فيه وسيجيء تفصيل هذا الدليل والثاني انه لو كان علمها بحصول الصورة لحصلت صورة اخرى سوى هذه الصورة الحاصلة الحاضرة
فهذه الصورة الاخرى ايضا غائبة عن الحاسة وحاضرة عند المدرك فلا سبيل الى علمها الا بحصول صورة اخرى وراءها وهكذا فيتسلسل وهو باطل وهذا من مختارات
بعض العلماء ره ولا يذهب عليك ان مدار هذا التسلسل على العلم فاذا لم العلم صورة الصورة مثلا لم يحدث امور غير متناهية فلا تسلسل فلا ضير فتدبر قوله
فالابصار الخ اعلم اولا ان اكثر الحكماء اتفقوا على ان القوى والآلات ليست بعالمة وانما العلم حقيقة للنفس وهذه القوى آلات لادراكاتها ثم اختلفوا في
في ان العلم الذي يحصل للنفس بسبب الابصار حصولي ام حضوري فالمشاؤن ذهبوا الى انه في الابصار ينطبع صور المبصرات في القوة الباصرة فالعلم الحاصل
بالابصار لا يكون الا حصوليا لكونه محتاجا الى الحصول وتبعهم المحشي حيث قال فالابصار الخ مفرعا على ما سبق من ان المبصر حاضر لكن لا يكفي وثانيا انه زعم
بعض العلماء ره ان الابصار بفتح الهمزة بمعنى المبصرات وهي الجزئيات المادية والا يذهب عليك ان المبصرات معلومة بالعلم الحصولي وليست بعلوم حضورية
فكيف يقال ان الابصار بمعنى المبصرات علم حصولي بل الابصار مصدر من الافعال والمحشي ذكر السبب واراد المسبب به من قبيل المجاز المرسل فالمعنى ان العلم
الحاصل بالابصار حصولي وقد يستدل على ان المدرك النفس لا الآلات بان الادراك صفة مميزة للشيء المعلوم عند العالم عن غيره فيكون من صفات الكمال
فلا بد من ان يكون ما هو متصف به ايضا مستقلا في الوجود والنفس وجودها لها لانها غير قائمة بمادة ولا موضوع والآلات وجودها لغيرها لانها اعراض مخصوصة
حالة في مواضع مخصوصة فيكون المدرك النفس دون الآلات على ان الآلات لعدم استقلالها لا تكون مشعرة لذواتها وكلما لا تشعر بذواتها كيف تشعر بغيرها
قوله كما ذهب اليه اي الى ان العلم الحاصل بالابصار علم حضوري لا حصولي فهو مرتبط بالنفي دون النفي في قوله لا حضوري وقد زعم بان صور المبصرات حاضرة فعلمه يكون

حضوريا وقيل ان حضور صورة المبصر انما هو عند الحاسة اي القوة الباصرة وهي ليست بعالمة لعدم تجردها والادراك من شان الجوهر المجرد وفي الحضوري لا بد من
حضور المدرك عند المدرك ليكفي للانكشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار حضوريا قال المحقق البهائي لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا
بواسطة تلك الآلات كما يستفاد من كلام صاحب الاشراق ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للانكشاف فيكون علمه حضوريا ولا يخفى على الفطن بما فيه لانه لو كان هذا
الحضور الخارجي الذي للمبصر كافيا للانكشاف فاذا عدم المبصر عن الخارج فينعدم علمنا به لانعدام الحضور الخارجي الذي كان منشأ الانكشاف مع ان علمنا لا ينتفي
ولو انتفى المعلوم عن الخارج فعلم ان هذا الحضور ليس بكاف فلا بد من امر آخر للعلم سوى الحضور الخارجي وما هو الا الحصول فثبت المطلوب من كون العلم الحاصل
بالابصار علما حصوليا وقال المحقق الحسن المحقق ما توضيحه انا لا نم انعدام علمنا بالمبصر لو كان الحضور الخارجي كافيا للانكشاف وعدم المبصر عن الخارج لان
المحسوس ما دام هو محسوسا حاضر عند النفس والحس فحصل الانكشاف بحسب هذا الحضور الخارجي واذا غاب عن الخارج وعدم عنه يحضر له مثال متحد معه بالذات
مغاير بحسب التشخص من غير الانتقاش والانطباع في الذهن في عالم المثال الذي هو عالم متوسط بين الجوهر المحسوس الجسماني والجوهر المجرد العقلي النوراني موجب
للانكشاف بسبب المناسبة التامة بين هذا المثال والمبصر كما هو مذهب صاحب الاشراق ولا يبطل حديث حصول الاشياء بانفسها لان هذا المثال الحاضر
في عالم المثال مماثل للمبصر بحسب الماهية ولا معنى لحصول الاشياء بانفسها الا هذا والعبد الضعيف لا يفهمه لان صورة المبصر مادية والا لا حس وعالم المثال
غير مادي كما سيجيء فلا يكون هذه الصورة الجزئية الحاضرة عند الحس حين غيبوبتها عن المبصر موجودة في ذلك العالم فلا يكون فيه الا الصورة المثالية الغير المادية وهذه
الصورة المحسوسة المبصرة مادية فلا نسلم الاتحاد والعينية بين الصورتين فيبطل حديث حصول الاشياء بانفسها وان كانت الصورة المثالية مشابهة للصورة الشخصية
الحاضرة عند الحاسة في المقدار ولذا يتوهم ان تلك الصورة هي هذه الا ترى ان الصورة المثالية لزيد لما لم تكن مادية فليس فيها حيوان ناطق اذ الحيوان جسم نام والنمو
ليس الا من خواص المادية والصورة المثالية ليست بمادية فليس هناك نمو فلا يتحقق حيوان فاين الاتحاد بين الصورة المثالية والحاضرة عند الحاسة
وقد استدلوا على حصولية العلم الحاصل بالابصار بوجوه منها ما قال بحر العلوم من ان وجود المبصر في الخارج غير كاف للانكشاف والا لكان مدركا
قبل المقابلة لان وجود المبصر قبلها ايضا ثابت وهو باطل فلا بد من امر زائد يكون له دخل في الانكشاف وهو اما حصول شيء او اضافة بين العالم والمعلوم وعلى
كل تقدير ليس المبصر نفسه كافيا للانكشاف كما هو شان الحضوري فيكون العلم الحاصل بالابصار علما حصوليا وفيه انه يجوز ان يكون وجود المبصر كافيا
للانكشاف بشرط المقابلة والمحاذاة لا وجوده في نفسه بدون هذا الشرط وهذا الشرط لا يكون منشأ الانكشاف ولا جزءا له بل مقارنا له كما قد ان التشخص
للشخص على المذهب الحق منها ما اورده اشرف الاماجد بان الادراك مبني على وجود المدرك عند المدرك لا الحاسة والحضور عند المدرك ليس من قبيل المحاذاة والمقابلة
بل علاقة عقلية وهي علاقة العينية او الوصفية او الظرفية فاذا ليس المبصر عينا للمدرك ولا وصفا فيكون حاصلا فيه مظروفا له فيكون موجودا
فيه وجودا ظليا وحضور المحسوس عند الحاسة ليس حضورا عند المدرك اذ لا حضور للحواس عند المدرك لعدم العينية والوصفية ولذا لا يكون علم النفس
بحواسها حضوريا فكيف يكون لما في الحاسة او عندها حضور المدرك فالعلم الحاصل بالابصار حصولي ولا يخفى عليك ان حصر الحضور عند المدرك في علاقة العينية
والوصفية والظرفية ليس على ما ينبغي اذ قد يكون الحضور عند المدرك بعلاقة العلية كما بين الباري تعالى ومعلولاته اللهم الا ان يقال انه لما لم يوجد هذه
العلاقة في حضور المبصر عند البصر بداهة تركها فتدبر وتوضيح المقام بحيث ينجلي عنه المرام ان في الابصار مذاهب ثلثة الاول مذهب الطبيعيين
ومنهم المعلم الاول والثالث واتباعهما وهو ان الابصار بانطباع الصورة وحصولها في الرطوبة الجليدية التي تشبه الجليد في اللون والصفاء التي هي
كالمرآة فاذا قابل المبصر للباصرة فينطبع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية لا بمعنى ان الصورة التي هي عرض تكون منتقلة من المبصر الى الرطوبة الجليدية
بل بمعنى انه يحصل بهذه المقابلة استعداد يفاض به صورة المبصر عن واهب الصور على الرطوبة الجليدية كما انا اذا قابل شيء بالمرآة فليس انه ينتقل صورة
ذلك الشيء منه الى المرآة بل يحصل بهذه المقابلة استعداد يعلم به صورة المبصر في المرآة ايضا فكانه يفاض في المرآة صورة المبصر ثم لما يرد عليهم انه يلزم على
تقدير حصول الصورة في الرطوبة الجليدية ان يكون الرطوبة الجليدية عالمة وليس الامر كذلك اجاب القاضي الميبذي عنه بما توضيحه انا لا نسلم كفاية الابصار
انطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والا يرى شيء واحد شيئين لانطباع صورة الشيء في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة من الرطوبة
الجليدية الى ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من الدماغ المتباعدتين الى العينين الذي يسمى مجمع النور ويتأدى من الملتقى الى الحس المشترك الذي
هو في مقدم التجويف الاول من الدماغ وبهذا يحصل الابصار فان قلت يلزم مما ذكرتم ان ينتقل الصورة التي هي العرض الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك وانه محال
العرض بدون المحل محال قلت لا نسلم تأدي الصورة من الرطوبة الجليدية الى ملتقى العصبتين ومنه الى الحس المشترك لان ينتقل العرض الذي هو الصورة حتى يلزم

بل اراد ان انطباع الصورة في الجليدية يوجب الاستعداد لفيضان الصورة المناسبة من قبل واهب الصور على الملتقى فيضان الصورة على الملتقى يوجب الاستعداد
لفيضان الصورة على الحس المشترك فلا نقض فان اختلج في صدرك المبصر ح هو شبح الشيء لانه حاصل الشيء وهو خلاف المقصود على انه كيف ينطبع الشبح مع
عظمه في الرطوبة الجليدية الصغيرة المقدار مع ان الشيء مرئي بانطباع الشبح لا الشبح حتى يلزم خلاف المقصود وليس مقصودنا ان يكون الشبح مساويا للمبصر في
المقدار حتى يمتنع انطباعه في الرطوبة الجليدية بل نقول هما متساويان في الشكل واللون وبينهما مناسبة هذا توضيح مذهبهم ومما يجب التنبيه عليه انه فهم بعض الفضلاء
ان المشائين ذهبوا الى ان في الابصار يحصل الهوية الشخصية الموجودة في الخارج بما هو كذلك في القوة الحاسة ثم اورد ذلك الفاضل على هذا المذهب
ثلث ايرادات الاول ان الحصول في الحاسة انما يكون على سبيل الحلول وهو يقتضي الاحتياج الى المحل بشهادة الوجدان ولا شك في ان الهوية الشخصية المذكورة
من حيث انها هوية شخصية موجودة في الخارج لا تفتقر الى الحاسة فلا يتصور حلول الهوية المذكورة في القوة الحاسة والثاني ان جماعة من الناس
قد تبصر الشخص واحد في زمان واحد فلو حصلت هوية الشخصية في ذلك الزمان في اذهان تلك الجماعة يلزم وجود شخص في زمان واحد في المحال المتعددة وهو باطل بالضرورة
والثالث انه لو حصل الشخص في الحاسة مع الشخص الخارجي يلزم ان يكون له شخصان خارجي والذهني اما الاول فظاهر لانه حصل مع الشخص الخارجي بناء
على الفرض واما الثاني فلانه حل في الذهن فيحصل الشخص الذهني قطعا وتعدد الشخص لشيء واحد باطل لان الشخص ما يفيد الامتياز للشيء عن جميع ما عداه
وانت لا يذهب عليك ان هذه الايرادات من قبيل بناء الفاسد على الفاسد اذ مذهب المشائين ليس ما زعمه ذلك الفاضل حتى يرد عليه الايرادات الثلث المذكورة بل
تحقيق مذهبهم مر آنفا ولا يرد عليه هذه الايرادات ويمكن ان يزاح الايراد الثالث بانا لا نم ان تعدد الشخص لشخص واحد مطلقا باطل انما يبطل اذا كان تعدد الشخص
من جنس واحد كما اذا كان الشخصان خارجيين او ذهنيين واما اذا كان الشخصان من جنسين كما اذا كان احدهما خارجيا والآخر ذهنيا فهذا ليس بباطل
لان الشخص الخارجي يفيد الامتياز عن جميع الاشياء الخارجية التي هي ما عدا الشيء المتاز والشخص الذهني يفيد الامتياز عن جميع الاشياء الذهنية الاخر
التي هي ما عدا الشيء المشخص وههنا لو حصل الشخص مع الشخص الخارجي في الحاسة يلزم ان يكون له شخصان خارجي وذهني وهو ليس بمم فتدبر واما حجة التطبيق
فهو ما ذكره شارح حكمة العين بقوله الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة شلا ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليهما وان نظر بعد الخضرة
الى لون آخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ما انتهى وقيل ما اولا فما اورده الفاضل الجليل بانا لا نم
ان صورة المبصر حال الاغماض باقية في الباصرة بحسب الانطباع بل نقول هي باقية في الحس المشترك وفي الخيال واما ثانيا فما اورده الفاضل الخيرآبادي
بقوله كل ما ذكرتم لو تم فانما لا يدل الا على انطباع الشبح في الباصرة واما على كون الابصار بهذا فكلا انتهى والثاني مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج
الشعاع من العينين على هيئة مخروطة راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المرئي ثم وقع الاختلاف فيما بينهم فذهب شرذمة الى ان ذلك المخروط ليس
بمجوف بل هو مصمت وذهب فرقة الى ان ذلك المخروط يتركب من الخطوط الشعاعية المستقيمة واطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركز البصر ثم تمتد الاطراف
على سبيل التفريق الى المبصر المرئي فالجزء الذي ينطبق عليه اطراف تلك الخطوط يكون مبصرا ومشعرا بالجماعة ان الخارج من العين ليس الا خط واحد مستقيم وليس
ذلك الخط الى المبصر يتحرك على سطح المبصر في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وحصل في الخيال بسبب حركة ذلك الخط هيئة مخروطية ومن جملة ما اورده
الفاضل الجليل بانه يشاهد خطوط شعاعية تصلت بين العين والمصباح عند تغميض العين على السراج وقيل ان هذه المشاهدة لا تدل الا على ان في العين نورا ونحن
لا ننكره بل نساعدكم في هذا المعنى ولا دلالة لهذه المشاهدة على ان الابصار بخروج الشعاع فتامل والثالث مذهب بعض الاشراقيين ومنهم الشيخ المقتول فانه لما لاحظ
ان دلائل المذهبين السابقين مجروحة قال ان الابصار ليس بانطباع الصورة في الباصرة كما هو المذهب الاول ولا بخروج الشعاع كما هو المذهب الثاني بل بان
الهواء المشفف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر فاذا حضر المرئي ووجد المقابلة والمحاذات ولم يحجب حاجب يحصل بين النفس والبصر
اضافة اشراقية حال الابصار فيكون الحضور الصرف كافيا للعلم والانكشاف فتدرك النفس واما البصر فهو ليس الا آلة صرفة وواسطة بحتة ليس
له ادراك فكما ان المرآة التي يعبر عنها في الفارسية بعينك يصير واسطة لما هو ضعيف البصر بين المبصر والعين ولا يحصل فيها صورة فكذا القوة
الباصرة لا يحصل فيها صورة بل تكون آلة لادراك النفس وبعد زوال المقابلة يحضر له مثال في عالم المثال يكون موجبا للانكشاف بسبب المناسبة
واعترض عليه بعض المحققين من محشي شرح القاضي بانا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى
على احاطة نصف العالم الى كيفية انتهى ثم اعلم ان صاحب الاشراق ابطل المذهب الاول بانا نتصور المكانات العظيمة
واشجارها والانهار الواقعة فيها والكواكب العظيمة والافلاك الدوار والدوائر الكبار فيجب على المذهب الاول ان يحصل صورة هذه الاشياء في الحس المشترك

او الخيال وهما قوتان في حشو الراس فحصول صورة هذه الاشياء العظيمة في هذه القوى القليلة المقدار انما هو من قبيل انطباق الكبير على الصغير وهو محال
وفيه بحث لانا لا نريد انه يحصل المقدار الكبير مع تشخصه الخارجي وكبره حتى يلزم انطباق الكبير على الصغير بل تحصيل ماهية هذه الاشياء في النفس ويعرض لها
العوارض هذا سبيل حصول الاشياء بانفسها ولو سلم فنقول ان استحالة انطباق الكبير على الصغير من آثار الوجود الخارجي واما الوجود الذهني فلا استحالة عند
الانطباق فيه ثم بعد ذلك كله قص عليك حال عالم المثال فنقول استدل صاحب الاشراق على وجود عالم المثال بان الصورة الخيالية الكبيرة كجبل الذي
مثلا لا تكون في الاذهان لامتناع انطباع الكبير في الصغير ولا في الاعيان والا لرآها كل سليم الحواس وليست معدومة صرفة والا لما كانت معلومة
ولا متميزة ولا محكومة عليها باحكام ايجابية وليست في العقول لكونها صورة جسمانية لا عقلية فبالضرورة تكون في موقع آخر وهو عالم المثال
المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي وهو الذي ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كافلاطون وبقراط وفيثاغورس وغيرهم من المتألهين وقال قطب الملة
والدين داود محمود القيصري شارح فصوص الحكم ان عالم المثال عالم شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوسا مقداريا وبالجوهر المجرد العقلي في كونه نورانيا
وليس بجسم مركب مادي ولا جوهر عقلي لانه برزخ بين الشيئين وفاصل بينهما كلما هو برزخ بينهما لا بد ان يكون غيرهما بل له جهتان يشبه بكل منهما بكل منهما
وقد قرر بعضهم بانا ندرك زيدا مثلا بعد ما شاهدناه مرة بعد انعدامه عن هذا العالم على الطريق الذي شاهدناه في سالف الزمان من العوارض كالمقدار والشكل والوضع
وغيرها فلزيد وجود قطعا واذ ليس في هذا العالم لانا فرضناه كذلك فله وجود في عالم آخر سوى هذا العالم فذهب المتألهون الى ان موجودات هذا العالم بعد انعدامها
عنه تكون قائمة لا في مكان ولا في جهة بل في عالم متوسط بين عالم العقل وعالم الحس لان الموجودات العقلية مجردة محضة عن المادة ولوحقها كالاين والكم
والشكل والوضع والحدود وغيرها والموجودات الحسية منغمسة في هذه العوارض والموجودات في ذلك العالم الآخر مجردة من وجه لانها لا تكون داخلة في جهة ولا تكون
متمكنة وغير مجردة من وجه لانها ذوات مقدار وشكل وفي الفواتح للقاضي حسين بن معين الدين الميبذي صوفيه گويند برزخي هست ميان عالم اجسام
وعالم ارواح مشتمل بر صور هر چه در عالم اجسام است وشبيه باجسام از آن حيثيت كه محسوس مقداريست وبا ارواح از آن حيثيت كه نورانيست واو را عالم مثال
وخيال منفصل وارض حقيقت خوانند قال المحقق الكاشي في شرح الفصوص عالم المثال باصطلاح الحكماء عالم النفوس المتمثلة وهو في الحقيقة خيال العالم وحكماء
اشراقي اين عالم را اقليم ثامن ومثل معلقه وعالم اشباح خوانند ومولانا سعد الدين تفتازاني در شرح مقاصد از ايشان نقل كنند لكل موجود من الجواهر
والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل انتهى قوله يمكن ان يخص
يعني يمكن ان يخصص مورد القسمة الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث ويقال في مقام الاستدلال على التخصيص المذكور قوله في فواتح كتب المنطق
اي في مقدمة الكتب قوله في الاكتسابات التصورية والتصديقية اولها الفاضل الرام فوري بحذف المضاف اي الطريق واخذ الاكتسابات بمعنى
المكتسبات بان معناه في طريق المكتسبات المنسوبة الى التصور والتصديق من قبيل نسبة الجزئي الى الكلي ويحتمل ان يكون معناها في الاكتسابات التي لاجل التصورات
والتي لاجل التصديقات والحاصل انه يكون لذلك العلم دخل فيها بان يكون كاسبا اولا يعني بديهيا ومكتسبا يعني نظريا لان المنطقي يبحث عن المعرف والحجة
من حيث صحة الايصال الى مجهول تصوري او تصديقي فالاليق لغرضه ان يذكر في مقدمة كتب المنطق علم يكون بديهيا ونظريا اي موصلا وموصلا اليه
ولان بيان الحاجة الى المنطق موقوف على تقسيم العلم فانما يورد تقسيم العلم في الاوائل لبيان الحاجة ولا يثبت هذا الا بان العلم يكون بديهيا ونظريا بان
يقال العلم منقسم الى التصور والتصديق وليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا والا لما افتقرنا في تحصيل شيء منها الى نظر وفكر واللازم باطل فالملزوم
مثله وليس جميع التصديقات والتصورات نظريا والا لدار او تسلسل عاد سلسلة التحصيل او تسلسل ان لم يعد والدور والتسلسل باطلان فالملزوم
الملزوم فثبت ان بعض التصورات والتصديقات بديهي وبعضها نظري يحصل من البديهي بالنظر وليس كل نظر صوابا والا لما وقع الخطاء من العقلاء
الطالبين للصواب الهاربين عن الخطاء وهذا كما ترى لان الانسان الواحد يحصل في وقت قدم العالم وفي وقت حدوث العالم وليسا بصادقين
ولا كاذبين لاستحالة اجتماع المتناقضين وارتفاعهما فتعين ان احدهما صادق والآخر كاذب فوقع في نظره خطاء فلا بد من قانون الاكتساب
يبين فيه طرق الاكتسابات وما به الامتياز بين الافكار الصحيحة والسقيمة حتى اذا روعي ذلك القانون كان الفكر صحيحا وذلك القانون هو المنطق ويسمى بانه آلة
قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر قوله واختصاص بها اي ينبغي ان يكون لذلك العلم اختصاص بالاكتسابات التصورية والتصديقية بان
لا يوجد ذلك العلم الا بديهيا او نظريا ولا يوجد خاليا عنهما وبه احترز عن مطلق العلم اعم من الحصولي والحضوري فانه كما يكون بديهيا ونظريا باعتبار احد فرديه يعني
الحصولي الحادث كذلك يوجد في ضمن الحضوري والحصولي القديم بغير البداهة والنظرية فلا خصوصية له بهما واحترز بالقيد الاول عن قوله خاليا لانه يعلم الحضوري

القديم فانه لا يكون كاسبا ولا مكتسبا كما سيظهر عليك به بانه قوله وما هو الا العلم الحصولي اللام للعهد فالمعنى الا العلم الحصولي الحادث ووجه الحصر ان التقابل المصطلح من البداهة
والنظرية لا شك في تحققه لانهما لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة في آن واحد وله اقسام اربعة الايجاب والسلب والتضايف والعدم والملكة والتضاد والاول مفقود
بينهما لان الايجاب والسلب في قوة النقيضين اذا كان الموضوع موجودا فلا يخلو شيء عنهما كما صرح به شارح حكمة العين وههنا لو قيل ان البداهة والنظرية صفتان للعلم بالذات فيكونان
مرتفعين عن المعلوم ولو قيل انهما صفتان للمعلوم فهما مرتفعان عن العلم على ان الموجودات الخارجية بما هي موجودات خارجية لا تتصف بالبداهة والنظرية وكذا كنه
الواجب جل جلاله فلم يثبت الايجاب والسلب بينهما فاندفع ما عرض بعض الافاضل من انه يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب والسلب والتضايف ايضا منتف
بين البداهة والنظرية لان التضايف هو كون تعقل احدهما بالنسبة الى الآخر فان كان بين المبدئين يسمى المتضايفان حقيقيين كما بين الابوة والبنوة وان كان
بين مشتقيهما او ما هو في حكم المشتقات كالاب والابن يسميان مشهوريين ومن المعلوم انه ليس تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر ولما بطل الاولان تعين الاخيران
العدم والملكة او التضاد فالاول منهما اذا فسر البداهة بعدم التوقف على النظر عما من شانه ان يكون نظريا والنظرية بالتوقف على النظر فالنظرية ح ملكة البداهة
عدم والثاني منهما اذ فسر البداهة بما يحصل باحدى الطرق المشهورة من الحدس والتجربة والتواتر وغيرها والنظرية بما يحصل بالنظر ومن شروط التضاد انه يصح
تعاقب كل من المتضادين على موضوع واحد ومن شروط العدم والملكة امكان اتصاف محل متصف بالعدمي بالوجودي والحضوري قديما كان او حادثا و
الحصولي القديم لا يتصفان بالنظرية اما عدم اتصاف الاول فلان وجود العلوم وحضوره بذاته عند المدرك يكون كافيا للانكشاف في الحضوري فلو كان الحاجة
مع هذا الحضور الى النظر لزم عدم كفاية الحضور هف ولان الحضوري لا يكون الا علما جزئيا اذ لا يتصور الحضور عند المدرك في الكليات والجزئيات
لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما تقرر في مقره ولان الحصول بالنظر يوجب الارتسام وهذا منافي للحضور اللهم الا ان يعمم الحصول واما عدم اتصاف الثاني
فلان الحصولي القديم علم العقول وكمالاتها حاصلة بالفعل ازلا وابدا كما قد تقرر ولو كان علما نظريا والنظرية تستلزم الحدوث بعد العدم فهذا ينافي القدم
فاذا لم يتصفا بالنظرية لم يتصفا بالبداهة اذ لو كانا متصفين بها لزم امكان اتصافهما بالنظرية سواء كانا متقابلين بالعدم والملكة او بالتضاد واللازم
باطل كما قدمر فالملزوم مثله فثبت ان العلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا ليس الا العلم الحصولي الحادث وهو المطلوب واعترض ههنا بوجوه الوجه الاول ان شرطية
الورود من جانب احدى الوجودي في العدم والملكة على المحل الخاص المتصف بالعدمي مم واما شرطيته على المطلق اي على شخص ذلك المحل ونوعه او جنسه
قريبا كان الجنس او بعيدا فمسلم وتصوره ههنا لان الحضوري والحصولي القديم وان كانا بشخصيهما غير قابلين لاتصافهما بالنظرية لكن لم لا يجوز ان يكون
مطلق العلم جنسا للحضوري مطلقا والحصولي القديم والحادث من الحصولي ولا شك في اتصاف مطلق العلم بالنظرية فح يكون الحضوري والقديم من الحصولي
متصفين بالنظرية بحسب جنسهما واجيب عنه بوجوه الاول انا لا نم ان مطلق العلم جنس للحضوري والقديم والحادث بل هو عرض عام اذ هو صادق على العلم
الحضوري وهو حقائق مختلفة كما مر وعلى العلم الحصولي وهو الصورة العلمية على رأي الجمهور وهي متحدة مع المعلوم فيكون العلم الحصولي ايضا مقولا على الحقائق
المختلفة والخارج المقول على الحقائق المختلفة يكون عرضا عاما لا جنسا وما قال المحقق البهائي من ان القول العرضية لا يخلو عن مقابلة المنع بالمنع مخدوش فانه
ليس لمقابلة المنع بالمنع بل هو ابطال لسند المنع وهذا جائز والثاني ما اورده بحر العلوم من ان صلوح النوع او الجنس للملكة المعتبر في تقابل العدم والملكة
معناه صلوح النوع او الجنس في ضمن شخص كان متصفا بالعدم لا صلوح النوع او الجنس للملكة وان كان في ضمن شخص آخر والا يلزم اتصاف الجمادات بالسكون
الارادي لاتصاف جنسها اعني الجسم في ضمن الحيوان بالحركة الارادية واللازم باطل فالملزوم مثله وبالجملة يلزم في العدم والملكة صلوح اتصاف الموصوف
بالعدم بالملكة اعم من ان يكون هذا الصلوح لشخصه بالذات او لنوعه بالذات وله بالعرض او لجنسه بالذات وله بالعرض ولا ريب في ان القديم من الحصولي
والحضوري مطلقا لا يصلح الاتصاف بالنظرية كما قدمر ونوعه وجنسه ايضا لا يصلح الاتصاف بها بالذات اذ التوقف على النظر من الاعراض الاولية
للحادث الحصولي فليس النوع اعني الحصولي ولا الجنس اعني مطلق العلم صالحا للاتصاف بالنظرية حتى يصح اتصاف الحضوري والحصولي القديم بها وفيه ان
تخصيص صلوح النوع او الجنس للملكة بالنوع او الجنس الموجود في ضمن الشخص المتصف بالعدم ينافي تعميم القوم وما استدل به لا يفيد فان
من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فلعله يلتزم اتصاف الجمادات بالسكون الارادي وما قال من ان التوقف على النظر من الاعراض الاولية للحادث
الحصولي فهو اول الكلام كيف يسلمه من عمم الصلوح عن الشخص والنوع والجنس فانه يجعل القديم من الحصولي والحضوري ايضا متصفا بالتوقف
على النظر فتدبر والثالث ان الكلام في العدم والملكة المشهوريين وفيه شرط كون المحل الخاص المتصف بالعدمي صالحا للاتصاف
بالوجودي لا في العدم والملكة الحقيقيين الذي يشترط فيه اتصاف المحل اعم من ان يكون بخصوصه ونوعه وجنسه مطلقا حتى يرد الايراد

فتدبر والوجه الثاني انه يجوز ان يكون البداهة وجودية والنظرية عدمية بان يفسر النظرية بعدم امكان الحصول بدون النظر والبداهة
بامكان الحصول بدون النظر فنقول يجوز ان يكون الحضوري والحصولي القديم بديهيين فلو قيل لو كانا بديهيين لكانا نظريين وليسا بنظريين فليسا
بديهيين فنقول ان الشرط في العدم والملكة هو اتصاف محل العدمي بالوجودي لا اتصاف محل الوجودي بالعدمي والبداهة على هذا التقدير ملكة وجودية فكيف
يسلم انهما اذا كانا بديهيين كانا نظريين وفيه خلل من وجهين الاول ان هذا التعريف ليس من الجمهور وكلامنا فيه والثاني ان تفسير النظرية بعدم الامكان
راجع الى الملكة اذ الامكان سلب الضرورة ولما اضيف العدم اليه حصل سلب السلب وسلب السلب يرجع الى الاثبات كما تقرر في محله والوجه الثالث
ان الدليل المذكور كما يدل على تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي الحادث كذلك يقتضي تخصيص العلم الحصولي الحادث بالعلم الكلي اذ الجزئي لا يكون كاسبا
ولا مكتسبا كما هو المقرر عندهم مع انهم لم يخصصوا المقسم بالكلي وقيل ان الدليل انما يثبت اولوية تخصيص العلم الحصولي الحادث وكذلك يثبت اولوية تخصيص
بالكلي بلا ريب وانما تركوا قيد الكلي في اللفظ لان علم الجزئيات المادية انما يحصل بواسطة الحواس والعلم الاحساسي خارج عما هو مبحوث في هذا الفن فلا حاجة
الى ان يخصص في اللفظ والوجه الرابع ان هذا الدليل يتوقف على كون البداهة والنظرية صفتين للعلم ولم لا يجوز ان يكونا صفتين للمعلوم فكيف يتم الاستدلال
وفيه ان هذا الدليل مبني على كون البداهة والنظرية صفتين للعلم بالذات لا المعلوم واستدلوا عليه بان العلم هو الصورة الحاصلة فهي قد تكون حاصلة بالنظر فتكون
نظرية وقد تكون حاصلة بدون النظر فتكون بديهية وبان المقصود بالفكر ليس الا العلم بالمعلومات لا المعلومات نفسها من حيث هي هي فالحاصل بالنظر لا يكون
الا ما يكون مقصودا به والوجه الخامس ان العلم الحصولي الحادث يحصل بالنظر والعلم الحضوري المتعلق به يكون متحدا معه بناء على اتحاد العلم والمعلوم في العلم
الحضوري فح يلزم ان يكون الحضوري متصفا بالنظرية بالفعل قلت قد تقرر في محله ان للصورة الحاصلة اعتبارين الاول كونها حكاية عن الشيء وصورة
له وهي بهذا الاعتبار علم حصولي فيكون مرتبا على النظر والثاني كونها حاضرة عند النفس المدركة وهي بهذا اللحاظ علم حضوري لا يحتاج الى النظر اذ يكفي
فيه الحضور ليجب الانكشاف وباختلاف الاعتبارات يختلف الاحكام قال المحققون لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة فتدبر وتذكر ما قد سلف والوجه السادس
انه يستلزم الدليل ان مورد القسمة يستحيل ان يكون علما حصوليا حادثا كما يدل عليه قوله فينبغي الخ وان جاز ان يكون المقسم مطلق العلم باعتبار فرد منه هو الحصولي
الحادث فان موضوع المهلة القدمائية تحقيق تحقق فرد وينتفي بانتفاء فردوهم يجعلون المقسم مطلق الشيء كثيرا فانهم قسموا مطلق الدلالة مع ان الغرض تعلق بعضهم
افرادها اعني الدلالة العقلية الوضعية وقسموا مطلق القضية مع ان الغرض لا يتعلق الا بالمحصورات وما في حكمها والمدعى انه يجب ان يكون مورد القسمة حصوليا
حادثا ولا يدل الدليل عليه فلا يتم التقريب اللهم الا ان يقال انه لما استحسن ان يكون مورد القسمة حصوليا حادثا فصار راجحا ومع وجود الراجح تركه واختيار
مقابله ترجيح المرجوح وهو باطل فوجب ان يكون مرادا وهو المدعى ثم اعلم اولا ان قوله يمكن اشارة الى ان الدليل يستلزم تخصيص مقسم البديهي والنظري
بالحصولي الحادث والمدعى تخصيص مورد القسمة للتصور والتصديق بالحصولي الحادث واين هذا من ذاك فلا يتم التقريب ثانيا ان
قوله وما هو الا العلم الحصولي ان اريد باللام فيه العهد كما مر فلا تكلف وان قيل ان اللام للجنس فنقول معناه انه ليس العلم الذي له دخل في الاكتساب
التصورية والتصديقية من افراد العلم الحادث الا الحصولي دون الحضوري او يقال انه وقع الانحصار في مطلق الحصولي والانحصار في الاعم
لا ينافي انحصاره في الاخص فلا يرد ان الدعوى تقييد العلم بالحصولي المطلق والدليل يقتضي تخصيصه بالحصولي الحادث فلا يتم التقريب فتدبر قوله
العلم الخ اعلم انا اذا علمنا زيدا مثلا فعند المتكلمين المنكرين للوجود الذهني لا يحصل في الذهن شيء بل يكون العلم عبارة عن اضافة بين العالم
والمعلوم وعند الحكماء يحصل في الذهن شيء فاما ان يكون العلم عبارة عن الحصول كما هو مذهب القائلين بكون العلم من مقولة الاضافة او يكون
هو من مقولة الانفعال اعني تاثر النفس وقبولها للصورة او يكون عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة مع المعلوم في الماهية
او يكون عبارة عن الحالة الادراكية الانجلائية الانكشافية المتولدة بعد قيام الصورة الحاصلة في الذهن المخالطة بالصورة الحاصلة خلطا ربطيا
اتحاديا وهي من مقولة الكيف وقد شاع اطلاق العلم الحصولي على معنيين احدهما الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والثاني حصول الصورة فلذا
قال المحشي اعلم ان الحصولي يطلق اي في شائع الاستعمال واما اطلاق العلم على الاضافة فهو خارج عن البحث واما اطلاقه على الحالة الادراكية
فانما هو على المذهب المحقق وكلامنا على المشهور واما كون العلم من مقولة الانفعال فهو ليس بشائع فان اختلج في صدرك ان العلم
بمعنى حصول الصورة ليس بمورد القسمة حقيقة كما سينكشف فلم تعرض به المحشي فيزاح بانه لما كان العلم في الحصول شائعا
فتعرض به ولما ليس بمورد القسمة حقيقة فابطله ولا ضير فيه والسر في شيوع الحصول والحاصل ان العلم كيفية نفسانية ينجلي بها

الوجه الثاني

الوجه الثالث

الوجه الرابع

الوجه الخامس

الوجه السادس

لم يكن ان يقال ان الدعوى ليس ان الدليل يستلزم تخصيص مقسم البديهي والنظري بالحصولي الحادث بل هو لدعوى ان الدليل يستلزم تخصيص مورد القسمة بالحصولي الحادث

اشارة الى ان الانحصار في الاعم لا ينافي الانحصار في الاخص

من كان الانحصار في الاخص لا يستلزم الانحصار في الاعم

المدرك بهذه الكيفية تحقق بعد حصول الصورة في الذهن فالمتقدمون خيلوا حصول الصورة عند العلم وتيقنوا ان العلم هو حصول الصورة والمتاخرون
فهموا ان مبدء الانكشاف الصورة الحاصلة فهو علم وحملوا تفسير المتقدمين على المسامحة فقالوا حيث ما وقع في كلامهم حصول الصورة فيراد به الصورة الحاصلة
وههنا بحث شريف يجب التنبيه عليه وهو موقوف على ثلث مقدمات الاولى ان العلم ليس حقيقة الا مبدء الانكشاف وهو عين الصورة الحاصلة على المشهور
في العلم الحصولي وعين المعلوم في الخارج في الحضوري والثانية انه ليس ضروريا ان يكون كل مدرك محلا للمدرك اذ النفس الناطقة مدركة للمعاني الجزئية
وليست النفس الناطقة محلا لها بل الضروري ان يكون المدرك محلا للمدرك او آلة المدرك تكون محلا للمدرك وهكذا صرح المحشي في حاشيته على شرح الهياكل وهذا
في العلم الحصولي واما في الحضوري ففي علم النفس بذاتها ليس النفس محلا للمدرك اصلا واما في علم النفس بصفاتها فالنفس محل لصفاتها المدركة والثالثة ان المحشي
قال في حاشيته على شرح الهياكل ان معنى كون هذه القوى آلات كونها شروطا لفيضان الادراك على النفس من المبدء الفياض باستعمالها فقط او مع حلول
الصورة الادراكية فيها انتهى ولعل الترديد في قوله باستعمالها فقط او مع حلول الخ بالقياس الى اختلاف الرائين لان من قال بكون العلم الحاصل بسبب
الابصار حضوريا يقول بان الحواس آلات وشروط للفيضان باستعمالها فقط وليس حصول الصورة وحلولها ومن قال بان ذلك العلم حصولي يقول
ان القوى آلات وشروط للفيضان باستعمالها مع حلول الصورة الادراكية اي الصورة العلمية فيها واذا تمهد هذه المقدمات فنقول ان الصورة اذا حصلت في القوى
فلا يخ اما ان تكون هي بذاتها منشأ الانكشاف ومبدءه كما هو المفهوم من المقدمة الاولى فيلزم بطلان المقدمة الثالثة اذ المفهوم منها ان الصورة الحاصلة في القوى
بنفسها ليست مبدء الانكشاف ومنشأه بل المبدء للانكشاف ما هو الفائض من المبدء الفياض المفارق عن المادة او لا تكون تلك الصورة بنفسها مبدءا
للانكشاف بل يكون تلك الصورة شرطا لفيضان ما هو المبدء له من المبدء الفياض كما هو المفهوم من المقدمة الثالثة ففيه خدشتان الاولى انه يلزم بطلان
المقدمة الاولى فانه يفهم منها ان العلم حقيقة ومبدء الانكشاف هي الصورة الحاصلة والثانية ان الفائض من المبدء الفياض اما صورة جزئية او كلية
لا سبيل الى الاول لما تقرر من ان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في النفس فكيف يكون فيضانها على النفس ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه يلزم ان لا يكون
العلم على وجه الجزئي لان الحاصل هي الصورة الكلية وايضا بطلت المقدمة الثانية اذ على هذا التقدير لما حصلت الصورة الكلية فيكون المدرك في العلم
الحصولي اي النفس في جميع الاحوال محلا للمدرك وليس آلة محلا للمدرك اصلا وغاية القصوى عن هذا البحث ان الحالة الادراكية تفاض من جانب المبدء الفياض
وهي علم حقيقة واطلاق العلم على الصورة مجاز وسيجيء تفصيل هذه الحالة الادراكية انشاء الرب المنان قوله قال العلامة الشيرازي الخ لما بين ان العلم الحصولي
يطلق شائعا على معنيين واتفق الثقات على ان العلم الحقيقي مورد القسمة الى التصور والتصديق فاراد ان يبين ان اي معنى من معنى العلم الحصولي
يكون مورد القسمة فقال قال العلامة قطب الملة والدين الشيرازي قدس سره في درة التاج ان العلم الحصولي بكلا المعنيين المذكورين
اعني الصورة الحاصلة وحصول الصورة منقسم الى التصور والتصديق فيكون العلم عنده مشتركا بالاشتراك اللفظي وهو اتحاد اللفظ وتكثر المعنى
فالقسمان اعني التصور والتصديق اللذين هما قسمان للصورة الحاصلة الصورة الحاصلة المعراة المجردة عن الحكم والصورة الحاصلة المقترنة
معه والقسمان اللذان هما قسمان لحصول الصورة حصول الصورة العاري المجرد عن الحكم وحصول الصورة المقارن معه فعلم ان لكل واحد من التصور
والتصديق عنده معنيين قوله والجمهور على ان الخ حاصل ان الجمهور من الحكماء قالوا ان مورد القسمة هو المعنى الاول اعني الصورة الحاصلة لانه العلم حقيقة
لا الحصول ولا انفعال النفس فيكون للتصور والتصديق عند الجمهور المعنى الاول من المعنيين اللذين بينا هما آنفا واستدلوا على ما قالوا بوجوه منها ان العلم
الذي يورد في مفاتيح كتب المنطق ما يكون له دخل في الكسب والاكتساب وهو ليس الا الصورة الحاصلة اذ يجري فيها الكسب والاكتساب لا في غيرها فيكون هي
مورد القسمة ومنها ان العلم حقيقة ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم وعدم المطابقة مع غير المعلوم والمتصف بهما ليس الا الصورة الحاصلة اذ الحصول
معنى مصدري انتزاعي لا يتحقق الا بعد الانتزاع فهو لا يصلح لان يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فلا يكون الحصول
مورد القسمة وكذا الانفعال ايضا لا يتصف بهما وفيه انه ان اريد بالمطابقة مع المعلوم انكشاف المعلوم فهو ثابت في الحصول والانفعال ايضا عند
قائلها فالكبرى ممنوعة وان اريد بها اتحاد العلم والمعلوم بالذات فالقائلون بكون الاضافة والانفعال علما يمنعون الصغرى قوله من الافاضل
الخ من تبعيضية واراد به السيد الباقر وفي هذا العنوان تحقير له وحاصل ما قاله ان مورد القسمة للتصور والتصديق هو العلم
بمعنى حصول الصورة لان الحصول مشتق منه والحاصلة مشتق والمشتق منه اقدم والاولى هو الاقدم ولان الغرض
والمقصود من تحصيل العلوم هو حصولها وح يكون التصور والتصديق بالمعنى الاخير من المعنيين اللذين

هو لنا في الحكم فتوسط فنون الحكم ١٢ منه

ذكرناهما قال في حاشية الحاشية المتعلقة بقوله اعلم ان الحصولي يطلق المعنى الاول علم بالمعنى المصدري والثاني علم بمعنى ما به الانكشاف فاطلاق العلم الحصولي على
هذين المعنيين لاطلاق العلم المطلق على المعنى المصدري وما به الانكشاف انتهى بتحرير وعليه فلا تطابق بين كلامي المحشي في المنهية وبين الحاشية اذ المذكور في الحاشية
اولا هو الصورة الحاصلة وهو ليس علما بالمعنى المصدري حتى ينطبق حاشية الحاشية وثانيا حصول الصورة وهو ليس علما بمعنى ما به الانكشاف حتى يتطابق العلم
بمعنى ما به الانكشاف هو الصورة الحاصلة لان الحصول بمعنى انتزاعي مصدري عتباري تابع للاعتبار والانتزاع لا يصلح لان يكون مبدأ لانكشاف شيء وقد اجاب
عنه خاتم المحدثين بوجهين الاول ان هذا سهو من قلم الناسخ حيث كتب في حاشية الحاشية مقام الاول الثاني ومقام الثاني الاول وهذا الجواب هو الحق
فان عبارة المنهية قد وجدت في بعض النسخ الصحاح هكذا المعنى الاول علم بمعنى ما به الانكشاف والثاني علم بالمعنى المصدري الخ والثاني انه سهو في التعليق
فان هذه المنهية معلقة على الحاشية الزاهدية المعلقة على شرح التهذيب الجلالي لمكتب الناسخ هذه المنهية ههنا نظرا الى اتحاد المآل وقيل انه لا يستقيم
لان المحشي قال في حاشية الحاشية الجلالية هكذا اعلم ان للعلم معنيين الاول المعنى المصدري والثاني المعنى الذي به الانكشاف والاول حصول الصورة
والثاني الصورة الحاصلة انتهى فهذه المنهية اما ان تكون معلقة على قوله الاول المعنى المصدري او على قوله الاول حصول الصورة وعلى كلا التقديرين يكون الحاصل
واحدا فيلزم التكرار ههنا وهذا سخيف واجاب عنه المحقق البهاري بانه ليس المراد بالاول والثاني الاول والثاني بحسب الذكر حتى يلزم عدم التطابق بل المراد
بالاول الاول رتبة وبالثاني الثاني رتبة ولا مرية في ان الاول رتبة وتحققا هو حصول الصورة والثاني رتبة وتحققا هو الصورة الحاصلة اذ رتبة المشتق
منه متقدمة على رتبة المشتق فان المشتق اثر مترتب عليه فتطابق العبارتان لكن لما كانت الصورة متصفة بالمطابقة ومنشأ للانكشاف فرأى
المحشي كلا الجانبين حيث ذكر الصورة الحاصلة في الحاشية اولا وفي حاشية الحاشية عبر بالثاني لا يقال ان المعنى الاول صفة والمعنى الثاني
ذات والذات متقدمة على الصفة فكيف يقال بتقدم الاول رتبة لانا نقول ان المعنى الثاني ليس عبارة عن الذات فقط بل هو عبارة عن مجموع
الموصوف والصفة والمعنى الاول لما كان صفة فصار جزءا والجزء مقدم على الكل رتبة وفيه ما اولا فما اورده الفاضل البكنى من انه على هذا يكون معنى
قوله والجمهور على ان مورد القسمة هو المعنى الاول الخ ان الجمهور على ان مورد القسمة هو حصول الصورة لانه الاول تحققا ورتبة ومن الافاضل من ذهب الى
انه هو المعنى الثاني اي الصورة الحاصلة لانها الثاني حقيقة ورتبة مع ان الامر على العكس وايضا يلزم ان يكون قوله اقول ابطالا لكون الصورة الحاصلة
مورد القسمة مع ان غرض المحشي ليس ابطاله بل غرضه ابطال كون حصول الصورة مورد القسمة كما يقتضيه سوق عبارته ولا يذهب عليك ان المنهية
المصدرة بقوله المعنى الاول علم بالمعنى المصدري الخ متعلق بقوله في الحاشية اعلم ان الحصولي يطلق على معنيين الخ فالمراد بالمعنى الاول من هذين
المعنيين هو الاول رتبة وهو ليس الا الحصول بالمعنى المصدري وبالثاني منهما الثاني رتبة وهو ليس الا الصورة الحاصلة التي هي منشأ الانكشاف
وليست متعلقة بقوله والجمهور على ان مورد القسمة الخ ليلزم ما الزمه البكنى فالاول والثاني المذكوران فيه باقيان على مفهومهما المتبادر
اعني الاول والثاني بحسب الذكر واما ثانيا فبانه لا نم ان حصول الصورة هو الاول بحسب التحقق والرتبة اذ هو معنى مصدري انتزاعي فتحققه بعد تحقق
منشأ الانتزاع فاذا تحقق الصورة الحاصلة فينتزع حصول الصورة عن الصورة الحاصلة فلا يكون الاول رتبة هو حصول الصورة بل الامر صار على العكس
لا يقال لم لا يجوز ان يكون حصول الصورة منشأ الانكشاف شيء حتى يتطابق المنهية والحاشية لانا نقول هو امر انتزاعي ومن البين ان الصورة
اذا حصلت في الذهن فيتجلى بها المعلوم ذو الصورة ولا يكون الانكشاف موقوفا على انتزاعنا الحصول من الحاصل فكيف يكون حصول الصورة منشأ
الانكشاف على انه لو كان الحصول منشأ للانكشاف فنقول الحصول بالمعنى المصدري صفة الصورة لا النفس فيلزم ان يكون الصورة عالمة لا النفس
وهذا كما ترى اللهم الا ان يقال ان المراد بحصول الصورة كون النفس بحيث يحصل لها الصورة وهذا الكون من صفات النفس فلا يلزم كون الصورة عالمة
كما يقال ان الدلالة فهم المعنى من اللفظ مع ان الفهم صفة الفاهم او المفهوم والدلالة صفة اللفظ فكيف يصح التفسير فالمعنى بان الدلالة كون اللفظ بحيث
يفهم منه المعنى وهذا الاعتبار فيه فتدبر قوله فيها فاطلاق العلم الحصولي الخ توضيحه ان اطلاق العلم الحصولي على الصورة الحاصلة وحصول الصورة ليس بالذات
بل لما كان مطلق العلم الشامل للحصولي وغيره مستعملا في الحصول والحضور عند المدرك بالمعنى المصدري والحاصل والحاضر عنده بالمعنى الذي به الانكشاف
كان اطلاق العلم الحصولي الذي هو فرد وقسم منه على المعنى المصدري وما به الانكشاف بواسطة ضروريا بداهة وجود المقسم في القسم وفي بعض النسخ كاطلاق بخلاف
التمثيل بدل الاطلاق قوله اقول الخ الغرض منه ابطال مذهب بعض الافاضل من كون مورد القسمة حصول الصورة ما استاد جزء من سماي
العلامة الشيرازي حاصله انه لو كان حصول الصورة مورد القسمة لزم ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي بان يكونا فردين من نوع واحد ولا يكونا

نوعين متباينين ثم اعلم اولا ان هذا القول من المحشي مبني على النظر والا فيجوز ان يراد بحصول الصورة الذي هو معنى مصدري الحاصل بالمصدر اي الحالة
الانجلائية الانكشافية فيكون حينئذ بين التصور والتصديق اختلاف نوعي وثانيا انه قال بعض الفضلاء هذا التخصيص ليس في موضعه لان العلم الحصولي سواء
كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على كل تقدير ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فظاهر لان المذكور اما على
المعنى الثاني فلان العلم بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تصورنا النسبة الخبرية بكنهها ثم صدقناها فهذا التصور والتصديق متحدان
معها بالذات فيلزم الاتحاد بين ذاتيهما بالضرورة انتهى اقول لعل وجه التخصيص ان مذهب الجمهور قد اورد عليه هذا الايراد من القوم واما الايراد على مذهب
بعض الافاضل فالمحشي لعله متفرد فيه ولهذا خصه بالذكر ونسب الايراد الى نفسه وقال اقول فتدبر قوله وهو خلاف التحقيق المقصود منه بيان بطلان اللازم
بانه خلاف التحقيق الذي مال اليه المتقدمون من ان التصور والتصديق نوعان من العلم واما المحشي فان التصديق عنده ليس علما بل هو حالة اذعانية
يعبر عنها بالفارسية بگرويدن تحصل في النفس بعد الانكشاف وحصول صور الاشياء فالتصور والتصديق عند المحشي ليسا نوعين من الادراك بل هما
نوعان من الكيف فتدبر قوله كما سياتي اي في شرح قول المصنف ورابعها بانه عبارة عن اقرار النفس الخ من ان لكل من التصور والتصديق لوازم لا تحقق
هي في الآخر فان التصديق له لازم وهو خصوص التعلق بالنسبة فقط مثلا ولا يوجد هذا اللازم في التصور وله لازم لا يوجد في التصديق وهو التعلق بكل شيء حتى
بنفسه ونقيضه واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم فصار التصور والتصديق مختلفين نوعا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون التصور والتصديق متحدين بالذات ومتغايرين بالتعلق فلا يثبت الاختلاف النوعي بينهما قلت هذا عين اجتماع المتنافيين اذ اتحاد
الملزوم ينافي اختلاف اللوازم وقد اقررتم بهما فان قلت ان اللوازم المذكورة لا يلزم ان تكون لوازم الماهية حتى يوجب اختلافها اختلاف الملزومات
بالماهية لم لا يجوز ان تكون لوازم الوجود واختلاف لوازم الوجود لا يدل على اختلاف الملزومات بحسب الماهية الا ترى ان لوازم الوجود الذهني والخارجي
مع اختلافها لا يستوجب اختلاف ماهية الشخص الذهني والخارجي فكيف يكون التصور والتصديق متغايرين نوعا قلت لا ريب في ان التعلق بكل شيء لازم
لماهية التصور والتعلق بامر خاص فقط لازم لماهية التصديق فانا اذا لاحظنا تصورنا ماهية التصور وعزلنا اللحاظ عن نحو الموجودية تقتضي ماهيته عموم
التعلق واذا خليلنا ماهية التصديق وقطع النظر عن نحو الموجودية تقتضي نفس ماهيته خصوص التعلق فلا يقال ان هذه اللوازم لوازم الوجود الخارجي
او الوجود الذهني فتدبر ويمكن ان يستدل على التخالف بينهما بان اقسام التصديق بعضها اقوى من بعض فان اليقين اقوى من الظن وبعض الظنون
اشد واقوى من بعض والاشد والاقوى والاضعف عند المشائية مختلفان نوعا فاذا ثبت الاختلاف النوعي بين اقسام التصديق فثبوته بين التصديق
والتصور بالطريق الاولى وانت لا يذهب عليك ان المتحقق عندهم ان التصور والتصديق اللذين هما قسمان من الصورة الحاصلة نوعان
متباينان من العلم واللازم من الدليل ههنا هو صيرورة التصور والتصديق اللذين هما قسمان من حصول الصورة نوعا واحدا وهو ليس
بخلاف التحقيق وبالجملة اللازم ليس بخلاف التحقيق وخلاف التحقيق غير لازم فيجوز ان يقسم الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما الى التصور
والتصديق ولا حرج فتدبر قوله لان حصول الصورة الخ هذا وجه الملازمة وقد يتوهم ان هذا القول دليلان الاول ما اشار اليه بقوله لان حصول الخ والثاني
ما اشار اليه بقوله وافراده افراد الخ وتقرير الثاني ان افراد الوجود افراد حصصية والافراد الحصصية متحدة نوعا فثبت الاتحاد النوعي وتقرير الاول ان
الوجود حقيقة واحدة وافراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعا وهذا خطاء لانا لا نسلم ان افراد الحقيقة الواحدة متحدة نوعا كيف وافراد الجنس ليست بمتحدة نوعا
فالتحقيق ان هذا القول دليل واحد وتوضيحه ان حصول الصورة وجود ذهني لان الحصول والوجود والكون والثبوت الفاظ مترادفة ولما اضيف الحصول
الى الصورة في قولنا حصول الصورة افاد التقييد بالذهني اذ الاشياء تسمى صورا من حيث وجودها الذهني كما انها تسمى اعيانا من حيث وجودها الخارجي
والوجود حقيقة واحدة نوعية اي ليس مشتركا كالعين ولا جنسا ولا غيره وافراد الوجود سواء كانت افرادا اولية كالوجود الذهني والخارجي او ثانوية
كوجود زيد فانه فرد للوجود الخارجي وهو فرد للوجود وكوجود الصورة العلمية لزيد فانه فرد للوجود الذهني وهو فرد للوجود المطلق وسواء كانت كلية
او جزئية افراد حصصية متحدة نوعا فلو كان التصور والتصديق قسمين لحصول الصورة فصارا قسمين للوجود الذهني فالتصور عبارة عن الوجود
الذهني المقيد بعدم الحكم والتصديق عبارة عن الوجود الذهني المقيد بالحكم والوجود الذهني فرد من الوجود المطلق فصار التصور والتصديق فردين
من الوجود ثانويين وافراده اولية كانت او ثانوية متحدة الحقائق على ما مر فلزم ان يكونا ايضا متحدين نوعا وهو المطلوب ومن هذا التوضيح ظهر
ان الوجود عندهم حقيقة واحدة نوعية وليس بنوع اضافي والا يكون داخلا تحت جنس وهو بسيط عندهم فثبت العموم من وجه بين النوع الحقيقي والاضافي

قوله كما تقرر في موضعه اي في فن الامور العامة وهذا القول متعلق بكل واحد من كون الوجود حقيقة واحدة نوعية وكون افراده افرادا حصصية متحدة الحقايق
على سبيل التنازع والاول ادعى اكثرهم فيه البداهة والاثبات الثاني قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف الوجود بالمعنى المصدري وكذا سائر المعاني
المصدرية لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست الا مفهومه وحقايق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة
لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطات والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة
على معروضه انتهى اعلم انه لما كان يفهم من كلام شارح المواقف جواز ان للوجود بالمعنى المصدري مفهوما وراء حقيقته صادقا على الحقيقة صدق العوارض
على المعروضات فتوجه المحشي لدفعه زيادة عليه بالاخر اقتنانا فقال الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي الذي يعبر عنه بالفارسية بودن وكذا سائر المعاني
المصدرية الانتزاعية كالحصول والضرب لا تخصص الا بالاضافات كوجود زيد وضرب يد ووجود الصورة العلمية والتقييدات اي التوصيفات كالوجود الخارجي
والضرب الشديد والوجود الذهني وكل ما لا تخصص الا بالاضافات والتقييدات فافراده افراد حصصية فالوجود بالمعنى المصدري افراده افراد حصصية
اما الصغرى فظاهرة وكذا الكبرى ولما كان الوجود من المعاني المصدرية الانتزاعية وحقائق الامور الانتزاعية ليست الا ما حصل في الذهن عند الانتزاع فحقيقته
اي الوجود المصدري ليست الا مفهومه المصدري لا غير فبطل زعم شارح المواقف وحقايق افراده اي الوجود ليست الا مفهوماتها اي مفهومات تلك الافراد كيف ولو كانت مفهوماتها
اي مفهومات الافراد عارضة لحقائقها اي لحقائق الافراد لكان مفهوم الشيء وهو عدم البصر مما من شانه ان يكون بصيرا عارضا لحقيقته ومصداقه لكانت اي مفهومات الافراد
محمولة عليها اي على الحقايق بالاشتقاق وهو ما يكون بتوسط ذو او في او اللام او بالمواطات وهو ما يكون غير الاشتقاق فان الحمل من لوازم العوارض فالاول
اي حمل مفهومات الافراد على حقائقها بالاشتقاق يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا واللازم باطل فالملزوم مثله والثاني اي حمل المفهومات على الحقائق بالمواطات
يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه لان مفهومات الافراد ليست الا معاني مصدرية واللازم باطل بالبداهة فالملزوم مثله اما الاستلزام الاول فيما
قال احسن المحققين ره وهو ان الوجود الخارجي فرد من الوجود المصدري ولما فرض ان يكون مفهوم الوجود الخارجي عارضا لحقيقته فيكون مفهوم الوجود الخارجي
محمولا على تلك الحقيقة بالاشتقاق فيكون تلك الحقيقة موجودة في الخارج فان عروض مبدأ الاشتقاق لشيء يستلزم صدق المشتق عليه مع ان الوجود
المصدري ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية التي ظرف عروضها الذهن لا يتصور ان يكون موجودا في الخارج وكيف فان الحقيقة المصدرية تنقبض
من ان تكون موجودة فيه هذا ولي في حل عبارة المحشي ره تحقيق آخر حررته في تعليقاتي على لوامع الهدى واعترض على تقرير احسن المحققين المحقق البهاري بان كون
الوجود المصدري مطلقا ذهنيا كان او خارجيا من المعقولات الثانية مسلم واما كون تلك الحقائق سوى الحصص التي فرضت ان تكون غير مفهوماتها
ومعروضة لها من المعقولات الثانية فغير مسلم لم لا يجوز ان يكون مفهوماتها من المعقولات الثانية وحقائقها من الامور الخارجية الا ترى ان التحتية عارضة
للارض وهي موجودة في الخارج دونها ولا يبعد ان يجاب عنه بان تلك الحقائق اما ان تكون منضمات للماهية او منتزعات عنها والاول باطل لان انضمام
شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فيلزم ان يكون قبل هذه الوجودات وجودات اخر وهكذا فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين بل بوجودات غير
متناهية وهو باطل واما الشق الثاني فهو مفيد للمطلوب فان الانتزاعيات جميعا تكون من المعقولات الثانية فان وجودها تابع لانتزاع الذهن و
اعتباره المعتبر فتدبر فان قلت الوجود كلي مشكك يصدق على افراده بالتشكيك فلو كان افراد الوجود حصصية ويكون الوجود نوعا لها بناء على ان
الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع حقيقي لها فلا يكون الوجود مقولا بالتشكيك على الافراد اذ ليس التشكيك في الذاتيات عند المشائية قلت لا نم ان
الوجود كلي مشكك انما المشكك الموجود بالقياس الى افراده لا الوجود باللحاظ الى حصصه كما هو ثبت عند المحققين وقد يستدل على حصصية افراد
المعاني المصدرية بانه لو كان للمعاني المصدرية افراد اخر سوى الحصص لكانت المعاني المصدرية محمولة على تلك الافراد بالمواطات اذ المعتبر في الفرد
الحمل المواطاتي الا ترى انه لا يقال للجسم انه فرد للسواد مع ان المعاني المصدرية تكون عارضة لتلك الافراد فيلزم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها
مواطاة وهو باطل وانت لا يذهب عليك ان الامر الضروري في الحمل المواطات هو الخصوصية والارتباط بين الطرفين فيجوز ان يكون لبعض المعاني المصدرية
ارتباط وخصوصية لمعروضه بما يصح حمله عليه قال في حاشيته الحاشية المعلقة على قوله وافراده افراد حصصية لا يخفى على المتامل ان خصوصية
الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية انما هي بالتوصيف او الاضافة بان يعتبر التقييد داخلا والقيد خارجا سواء كان التقييد بقيد جزئي كوجود زيد او
بقيد جزئي كالوجود الخارجي فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وكذا بين كل فرد من احد الوجودين والفرد الآخر منه والفرد الآخر من الوجود
الآخر لا يقال لكل من الوجودين لوازم لا تحقق هي في الآخر بخلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لانا نقول تلك اللوازم مستندة الى الوجود

ابه الموجودية لا الى الوجود بمعنى المصدري الانتزاعي تحت قوله فيها لا يخفى اولا المقصود من هذا الكلام تقرير ان افراد الوجود حصصية لا تغاير بينها في الحقيقة
وحاصله ان الوجود وكذا سائر المعاني المصدرية كالحيوانية مثلا انما تختص بالتوصيف بان يجعل المعنى المصدري موصوفا والشيء الآخر صفة كالوجود الخارجي
والحيوانية التي في الانسان او بالاضافة بان يجعل المعنى المصدري مضافا والشيء الآخر مضافا اليه كوجود زيد وحيوانية الانسان وهذا التخصيص انما
يكون بان يعتبر التقييد بالشيء الآخر داخلا والقيد اي ذلك الشيء خارجا اعم من ان يكون ذلك القيد جزئيا يمتنع عند العقل فرض صدقه على كثيرين كزيد او لا يكون
جزئيا بل قيدا كليا يجوز العقل فرض صدقه عليها كالخارجي واعم من ان يكون التوصيف بتاخير الكلي عن القيد نحو هذا القيام او بتقديمه عليه نحو القيام
بالعصا وهذا هو المراد من الحصة فلما اختص الوجود بهذا العنوان فبين الوجود الخارجي والذهني اتحاد نوعي وهما مندرجان تحت نوع واحد وهو الوجود
اذ الكلي بالنسبة الى افراده الحصصية نوع وكذلك بين فرد من افراد هذا الوجود كوجود زيد الخارجي والفرد الآخر من افراد ذلك الوجود كوجود عمرو الخارجي
وكذلك بين كل فرد من افراد الوجود الخارجي مثلا والفرد الآخر من افراد الوجود الذهني مثلا كوجود الصورة العلمية اتحاد بحسب الحقيقة هو النوع ثم اعلم انه اختلف
القوم في دخول التقييد في الحصة هل هو في اللحاظ او في الملحوظ فقال بعضهم انه في اللحاظ مستدلا بدلائل الاول ان دخول التقييد في الحصة لو كان في المعنون والملحوظ
لكان التقييد ح جزء الحصة مميزا لها عن مشاركاتها في الطبيعة بمنزلة الفصل والجزء الثاني هو المطلق فلا يكون المطلق ح نوعا بالنسبة اليها لانه تمام حقيقة الافراد
وح جزئيا فيبطل ح ما قالوا من ان كل حقيقة بالنسبة الى الحصص نوع حقيقي لها وفيه ما قال الفاضل اللبكني من ان الافراد الحصصية عبارة عن الطبيعة مع التقييد
بالاضافة او التوصيف بقيد جزئي او كلي لكن بحيث يكون التقييد داخلا في المعنون وجزءا له والقيد خارجا عنه ولما كان التقييد امرا اعتباريا وصار جزءا للافراد
الحصصية كانت امورا اعتبارية لا وجود لها الا في ظرف الذهن سواء كان الطبيعة اعتبارية او لا لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل والشخص على
راي القدماء على عكس الحصة فان القيد معتبر في معنون الشخص عندهم دون التقييد وهو لا يلزم ان يكون غير مستقل حتى يلزم اعتبارية الشخص واما الشخص على
راي المتاخرين فالتقييد داخل عندهم في عنوانه لا في معنونه والا لكان فردا اعتباريا مع انه من الافراد الحقيقية الموجودة في الخارج عندهم والحصص
لكون التقييد معتبرا في معنونها متغايرة بالذات ويكون بينها وبين الكلي تغاير ذاتي لكن لا يبطل الاتحاد النوعي فان التمايز بين الحصص ليس الا بدخول التقييدات
مخصوصة ولما اسقطنا تلك التقييدات فلا يبقى في الحصص الا الطبيعة الواحدة وجميع الحصص متحقق فيها ولا تعني بالاتحاد النوعي الا هذا كما ان الافراد الشخصية عند
المتقدمين القائلين بجزئية الشخص متغايرة بالذات ومغايرة للطبيعة الكلية الا انها متحدة نوعا بالمعنى الذي ذكرنا وبهذا التحقيق حصل الفرق بين الحصص
والشخص على المذهبين بلا تكلف وسقط ما قال المحقق البهاري ره من ان الافراد الحصصية تكون متحدة بالذات مع الطبيعة الكلية مغايرة لها بالاعتبار و
ما قال بعض المحاريره من ان قولهم كل مفهوم بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي لها انما يستقيم على تقدير التغاير الاعتباري ويرد على هذا التحقيق شبهتان
الاولى انهم عرفوا الصنف بالنوع المقيد بقيد كلي عرضي وجعلوا التقييد داخلا في المعنون والقيد خارجا عنه اذ لو اريد دخول التقييد في مجرد العنوان دون
المعنون لكان الصنف من الافراد الحقيقية كالشخص على راي المتاخرين مع انهم جعلوا الصنف من الافراد الاعتبارية وح فلا فرق بين الصنف والحصة المقيدة
بالقيد الكلي كالوجود الخارجي اللهم الا ان يقال ان الحصة اعم مطلقا من الصنف والثانية ما اورده بعض الفضلاء ره بقوله ان النوع الحقيقي عندهم عبارة عن
تمام الماهية الكلية والطبيعة المعروضة للتشخص تمام الماهية الكلية للشخص وان كانت جزءا له فتكون نوعا حقيقيا بخلاف الطبيعة المعروضة للتقييد في الحصة
فانها لا تكون تمام الماهية الكلية في الحصة اذا كان التقييد كليا فح لا تكون نوعا حقيقيا لها فلا يستقيم كون الكلي نوعا حقيقيا لها مطلقا اي سواء كان
التقييد جزئيا او كليا انتهى والدليل الثاني انه لا يمكن ان يكون احد جزئي الشيء خارجيا والآخر ذهنيا لان الجزء الذهني متحد مع الآخر ومع الكل والجزء الخارجي
مغاير مع الآخر ومع الكل والاتحاد وكذا التغاير من النسب المتكررة فلو كان احد الجزئين متحدا مع الآخر يكون هو ايضا متحدا معه ولو كان مغايرا له
يكون هو ايضا مغايرا له فلا يتصور ان يكون احد الجزئين خارجيا مغايرا للآخر وكان هو ذهنيا متحدا معه فالتقييد والطبيعة الكلية لو كانا من الاجزاء
الخارجية فلا يكون واحد منهما محمولا على الآخر ولا على الكل وهو ينافي نوعية الطبيعة فانه يقتضي ان يكون الطبيعة محمولة على الحصة ولو كانا من الاجزاء
الذهنية فكل منهما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل مع ان الطبيعة ليست بمحمولة على التقييد وكذا العكس لان التقييد من مقولة الاضافة لا غير والطبيعة
قد تكون من مقولة الجوهر وقد تكون من غيرها واجيب عن هذا الاستدلال بوجوه الوجه الاول ما اورده بعض الفضلاء بقين بانا نختار كون
التقييد جزءا ذهنيا ولا نم استلزام الجزئية الذهنية لاتحاده مع الكل وحمله عليه بالمواطاة فان الجزئية الذهنية الموجبة للاتحاد هي جزئية
الجنس والفصل للنوع لا مطلق الجزئية الذهنية فانا نتصور الجسم مركبا من الهيولى والصورة ويحصل في اذهاننا مفهوم الهيولى والصورة ونجعل هذين المفهومين

امرا واحدا مركبا مع ان حمل احد الجزئين على الآخر وعلى الكل ليس بصحيح وفيه انه ما اطلع على المادة الذهنية وشتبه عنده اصطلاحهم على الجزء الذهني والخارجي
فان الجزء الذهني ما يكون محمولا على الآخر وعلى الكل سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن والجزء الخارجي ما لا يكون محمولا على الآخر ولا على الكل سواء كان
موجودا في الخارج او متصورا في الذهن وليس الجزء الذهني ما كان موجودا في الذهن كما توهم والوجه الثاني ما اورده الفاضل اللبكي من انا لا نم ان استلزام
خارجية احد من الاجزاء خارجية الآخر اذ الجزء الذهني ما يتحد مع الكل والخارجي ما هو عكس ذلك اي لا يتحد مع الكل فنفي الجزئية الذهنية لا بد من الاتحاد بين الاجزاء والكل لا الاتحاد بين الاجزاء
انفسها ايضا وكذا في الجزئية الخارجية لا بد من التغاير بين الجزء والكل لا التغاير بين نفس الاجزاء ايضا فيجوز ان يكون بعض الاجزاء خارجيا مغايرا للكل
وبعضها ذهنيا متحدا معه وليس هذا مستحيلا فالتقييد يكون جزءا خارجيا لمعنون الحصة وحقيقته والكلي جزءا ذهنيا له كما ان التشخص جزء خارجي للشخص والطبيعة
جزء ذهني للشخص عند القدماء القائلين بدخول التشخص وفيه قدح من وجهين الاول ما اورده بعض السابقين من ان المحققين اتفقوا على ان التقييد نسبة من الامور
الذهنية فكيف يكون جزءا خارجيا وقيل مرمن ان الجزء الخارجي ما يتغاير مع الآخر ومع الكل سواء كان موجودا في الذهن او في الخارج لا ما يكون موجودا في
الخارج كما توهم والثاني ما قدم من ان قياس دخول التقييد في الحصة على دخول التشخص في الشخص مع الفارق فان دخول التشخص في الشخص لا ينافي كون المطلق
نوعا بخلاف دخول التقييد في الحصة والوجه الثالث ان المطلق وهو المعنى المصدري لا يندرج تحت مقولة اصلا اذ المندرج تحتها هي الماهيات الموجودة
في الخارج لا الانتزاعية الاعتبارية فلا يلزم لو حمل التقييد على الطبيعة اتحاد المقولتين وقيل ان الانتزاعيات ايضا مندرجة تحت مقولة كما قال المحققون
وقال المحشي في بعض حواشيه على الحاشية المتعلقة بشرح التهذيب الجلالي المعنى المصدري من مقولة الفعل والانفعال على ان الحصة كما تكون في المعاني الحقيقية
الانتزاعية كذلك تكون في المعاني الحقيقية كالانسان والحيوان فلو تحقق الحمل بين التقييد والطبيعة يلزم اتحاد المقولتين هنا بلا ريب وقد اورد على ما راما
من ان التقييد داخل في عنوان الحصة لا في معنونها ايرادان الاول انه لا يبقى ح بين الحصة والشخص فرق فان بعض المتاخرين لا يقولون بجزئية التشخص للحقيقة
الشخصية بل يعتبرون في عنوانها كما يكون التقييد في الحاظ خارجا عن الملحوظ في الحصة فان قلت ان الفرق ان الطبيعة المعتبرة في الحصة اعتبارية وفي الشخص
غير اعتبارية قلت هذا لا يجوز فان الحصة كما تكون في الامور الاعتبارية كذلك تكون في الامور الحقيقية كيف وقد جعلوا الحصة قسيما للشخص وهما مشروط
بكون المقسم متحدا مع ما يكون ان تثبت الفرق بين الحصة والشخص ان معنونهما وحقيقتهما امر واحد وهو الطبيعة الا انهما متغايران بحسب العنوان بان الطبيعة اذا لوحظت
بان تقترن بالعوارض وتكتنف بها فهي تسمى شخصا واذا لوحظت بانها مقترنة بالنسبة التوصيفية او الاضافية الحاصلة باقتران تلك الطبيعة مع العوارض تسمى
حصة فان قلت انه اذا كان معنون الحصة والشخص امرا واحدا فكيف يصح القول بان الافراد الحصصية اعتبارية ذهنية وان الشخصية موجودات خارجية قلت
انما اعتبر التقييد الذي هو امر اعتباري في مفهوم الحصة دون مفهوم الشخص يقال انها اعتبارية دونه فهذا القول ايضا باعتبار العنوان فان
المعتبر في الافراد الشخصية اقتران الطبيعة بالعوارض وهي قد تحقق في الخارج ولذلك قيل ان الاشخاص موجودة في الخارج واما المعتبر في الافراد
الحصصية فانما هو الاقتران بالنسبة التوصيفية او الاضافية وهي اعتبارية فلذلك قيل ان الحصة ايضا اعتبارية موجودة في الذهن دون
الخارج والثاني ان التقييد والقيد كليهما داخلان في العنوان خارجان عن المعنون ح فالقول بان التقييد داخل في الحصة والقيد خارج كما وقع
عن القائلين بدخول التقييد في عنوان الحصة في تعريف الحصة ليس اولى من عكسه وفيه انا سلمنا انه ليس اولى من عكسه لكن تلفظوا به واراد وان
التقييد والقيد داخلان في العنوان خارجان عن المعنون غاية الامر انهم تسامحوا فلا ضير في التسامح بعد وضوح المقصود فتدبر ولما انقشع تحقيق
الحصة في صفحة خاطرك فاعلم ان الفرد عندهم يطلق باطلاقين الاول ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه في الملحوظ وهو بهذا المعنى قسيم للشخص والحصة
والثاني المعنى الاعم من الشخص والحصة حيث قالوا ان الموضوع في القضية الكلية ان كان نوعا او ما يساويه فالحكم على الافراد الشخصية وان كان جنسا او ما يساويه
فالحكم على الافراد النوعية والشخصية فقد ثبت من هذا ان الفرد ما يكون الكلي صادقا عليه مواطاة والشخص عبارة عن الجزئي الحقيقي الذي يكون موجودا
مستقلا فتمرد سواء كان انسانا معروضا للتشخص او مركبا من الانسان والتشخص او عينه التشخص على اختلاف المذاهب يكون شخصا للانسان
ويعتبر في الصنف دخول التقييد فيكون الصنف مغايرا للكلية بالذات والحصة ليست مغايرة لما هي حصة له بالذات بل بالاعتبار
فظهر الفرق بينهما والشخص والحصة مفترقان بان الشخص لا يكون الا جزئيا حقيقيا والحصة قد تكون جزئية وقد تكون كلية
وما قال المحشي رح في حاشيته على الحاشية الجلالية التهذيبية من ان الشخص هو الشيء المقرون بالعوارض المخصوصة
منقوض بذات الواجب تعالى فانها شخص مع انه ليس لها عوارض فتدبر قوله فيها لا يقال الخ معارضة على ان بين الوجود الخارجي

سه المولوی عماد الدین رح ۱۲

سه المولوی حسین بلخان رح ۱۲

سه الاترى انه يقال الافراد الحصصية ۱۲ منه رح

سه هذا على تقدير انكار وجود الكلي الطبيعي في الخارج والشخص الا ولان على تقدير وجوده ۱۲

والذهني اتحادا نوعيا بان لكل من الوجودين اعني الخارجي والذهني لوازم لا تتحقق هي في الآخر كما ان لازم النار بحسب الوجود الخارجي الحرارة والاحراق والهما بحسب
البرودة وهذه اللوازم لا تتحقق في الوجود الذهني وللوجود الذهني على نحو القيام لزم الانكشاف بالعوارض الذهنية والانكشاف وهذه اللوازم تتحقق في الوجود الخارجي
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات لان الملزومات تكون علة اللوازم ولا يكون الشيء الواحد علة لاشياء كثيرة لما قد تقرر في فن الالهي ان الواحد لا يصدر منه
الا الواحد فيلزم ان يكون الوجودان مختلفي الماهية فانهدم المطلوب باستاذه فيها لانا نقول لا نمنع لقول المعارض ان لكل الخ وحاصله ان اللوازم كلها مستندة الى
الوجود بمعنى ما بالموجودية ومبدء الآثار لا الى الوجود المصدري الانتزاعي حتى يلزم من اختلافها اختلاف الوجودات المصدرية الانتزاعية واورد عليه جد جدي قدوة
المحققين كمال الملة والدين قدس سره بقوله لقائل ان يقول ان الوجود بمعنى ما بالموجودية عبارة اما عن الواجب جل ذكره كما هو المحشي في موضع آخر فلا يصح استناد هذه
اللوازم المختلفة اليه لاتحاده نوعا بل شخصا واما عن الماهيات انفسها كما قد قيل وهو ايضا لا يصلح للاستناد ضرورة الاتحاد فيها ذهنا وخارجا واما عن الامر المنضم
مع الماهية ذهنا وخارجا وذلك ايضا باطل على تقدير الاشتراك المعنوي بين الوجودات كما قد تقرر في مدارك الحكماء بل جمهور المتكلمين ايضا يساعدهم
في الاشتراك المعنوي وبالجملة الاشكال وارد على كل تقدير على مذهب القائلين بالاشتراك لوجود معنى فالاصوب في الجواب ان اختلاف اللوازم انما
يدل على اختلاف الملزومات اذا كانت اللوازم لوازم نفس الماهية وذا فيما نحن فيه مم بل هي كلوازم الصنف فيكون الوجود ذهنا وخارجا من عوارض الوجود
المطلق وتلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعروض تلك العوارض كما في اختلاف لوازم الاشخاص فانها مستندة
الى اختلاف في عروض المشخصات انتهى اعلم ان هذا القول لدقته يحتاج الى تنقيح وتوضيح وتلويح وتلميح فاقول قوله قدس سره اما عن الواجب اذ به موجودية
جميع الاشياء قوله قدس سره كما زعم المحشي في موضع آخر اي في حاشيته على شرح المواقف فانه حقق ان الوجود بمعنى ما بالموجودية امر مشخص واحد واجب
لذاته ووجود الممكنات ليس الا بانتسابه اليه كما ان الماء الذي تسخن بالشمس يطلق عليه الشمس بالنسبة المحضة فوجود الممكنات ليس الا نفس وجود الواجب لا غير قوله قدس سره
بل شخصا بل الاضراب انما هو لبيان ان ذات الواجب تعالى متحدة شخصا قوله قدس سره واما عن الماهيات فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الماهية الموجودة
في الخارج ولوازم الوجود الذهني مستندة الى الماهية الموجودة في الذهن قوله قدس سره كما قد قيل القائل ابو الحسين البصري من المعتزلة والشيخ ابو الحسن
الاشعري قوله قدس سره ضرورة الاتحاد فيها الخ يعني ان الماهية لا تتبدل بتبدل الوجودين الذهني والخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها فكيف
تصلح الماهية لان يستند اليها اللوازم المختلفة قوله قدس سره واما عن الامر المنضم مع الماهية فلوازم الوجود الخارجي مستندة الى الامر المنضم معها في الخارج
ولوازم وجودها الذهني مستندة الى الامر المنضم مع تلك الماهية في الذهن والامران المنضمان مع الماهية مختلفان فيصح استناد اللوازم المختلفة
اليهما قال بعض الفضلاء ان الحاصل في الذهن اذا تصورنا شيئا ووجوده الخارجي المنضم هو الموجود الخارجي نفسه بناء على حصول الاشياء
بانفسها في الذهن فاذن يكون هذا الوجود الخارجي المنضم مع الشيء بعينه هو الوجود الذهني اذ لو لم يكن الوجود الخارجي بعينه الوجود الذهني
لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف واحد وهو الذهن وهذا باطل وبالجملة فيلزم الاتحاد بين الوجودين ولا يلزم الاختلاف فعاد
الاشكال المصدر بقوله لا يقال لكل من الوجودين لوازم الخ وفيه ما اورده ملك العلماء وادام ظله بانه لا معنى لحصول الاشياء بانفسها في الذهن
ان الوجود الخارجي الشخصي وعوارضه يحصل في الذهن الا يلزم كثير من الاستحالات مثل انطباق الكبير على الصغير واحتراق الحس عند تصور النار واشتقاقه عند تصوره بل المقصود ان
الحاصل في الاذهان ماهيات الاشياء فالموجود ان الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بحسب التشخص من ثم حكم ان المعلوم بحسب الحقيقة
هو الشيء الحاصل في الذهن واما الوجود الخارجي فبالعرض قوله قدس سره وذلك ايضا باطل على تقدير الخ الاشتراك المعنوي ان يكون اللفظ
موضوعا لمعنى يكون افراده كثيرة متفقة في ذلك المعنى كالانسان والاشتراك اللفظي ان يكون اللفظ موضوعا لمعان كثيرة باوضاع متعددة
كالعين فانه موضوع للعين الباصرة والعين الجارية والذهب الركبة وغيرها وقد ثبت في مدارك الحكماء وعند جمهور المتكلمين ان الوجود حقيقة واحدة
مشترك معنوي بين الوجودات اي الامور المنضمة الى الماهيات لا تغاير بينها في الحقيقة فكيف يكون الامران المنضمان مع الماهية مختلفين بالحقيقة
حتى صح استناد اللوازم المختلفة اليهما قوله قدس سره ليساعدهم المساعدة الاعانة قوله قدس سره وبالجملة الاشكال الخ اراد به الاشكال المصدر
بقوله لا يقال الخ قوله قدس سره وارد على كل تقدير الخ اي سواء كانت اللوازم المختلفة مستندة الى الوجود بالمعنى المصدري او الى الوجود
بمعنى ما بالموجودية قوله قدس سره فالاصوب في الجواب اي عن الاشكال المصدر بقوله لا يقال الخ ولعل المحشي رح لشهرة هذا الجواب لم يتعرض به
قوله قدس سره وذا فيما نحن فيه مم يعني ان كون اللوازم لوازم نفس الماهية في الوجود مم لا يجوز ان يكون تلك اللوازم لوازم الصنف

وهو الكلي المقيد بالقيد العرضي كالانسان الرومي والانسان الحبشي فيكون الوجود الذهني والوجود الخارجي من اصناف الوجود المطلق وتلك اللوازم
مستندة الى تلك الاصناف لا الى نفس الماهية وليس من شرائط لوازم الاصناف ان تختلف باختلافها الاصناف بالحقيقة الا ترى انه لا يلزم من
اختلاف لوازم الرومي والحبشي من البياض والسواد اختلاف حقيقتها قوله قدس سره من عوارض الوجود المطلق المراد بالعوارض الاصناف قوله قدس سره
بمعنى ان لزومها مشروط الخ يعني ان لزوم اللوازم للوجود مشروط بعروض تلك العوارض اي الذهنية والخارجية له قوله قدس سره فانها اي لوازم الاشخاص
قوله قدس سره المشخصات على صيغة اسم الفاعل اراد بها التشخصات والحاصل انه لما اختلف عروض التشخصات لكل واحد من الاشخاص فاختلف اللوازم
فان قلت ان الوجود الذهني والخارجي ليسا بصنفين لمطلق الوجود بل هما حصتان له والمطلق نوع لهما كما هو المقرر في المعاني المصدرية قلت لعل كلام المحققين مبني على التحقيق اذ لم
يقم عنده دليل قوي على كون افراد الوجود حصصية واما ما قام فهو مخدوش فيه فحينئذ يجوز ان يكون الوجود الذهني والخارجي من اصناف مطلق الوجود وقال
بعض الاعاظم مجيبا عن ايراد كمال المحققين ان المحشي اراد ههنا بماية الموجودية الواجب جل ذكره واما امتناع استناد اللوازم المختلفة الى الواجب انما هو اذا لم يعتبر
مع الواجب جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات وارتباطات متباينة بحسب الصفات وغيرها وان كانت ذاته بسيطة لا كثرة فيها فلا يتحقق هذا
الامتناع فباعتبار كل ارتباط وجهة يستند لازم من اللوازم المختلفة فاختلاف اللوازم انما يقتضي اختلاف الملزومات سواء كان بالذات او بالاعتبار
والثاني متحقق في الواجب فلا ضير واورد عليه المحقق البهاري بانه لو كان اختلاف اللوازم موجبا لاختلاف الملزومات ولو بالاعتبار فيصح ح استناد اللوازم
المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري ايضا اذ لا مرية في تحقق التغاير الاعتباري بين الوجودين الخارجي والذهني فلم اعرض المحشي عنه الى الوجود بمعنى ماية
الموجودية واجاب عنه بعض الفضلاء بانه انما اعرض المحشي عن استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى المصدري الى استنادها الى الوجود بمعنى ماية الموجودية
لان استنادها في نفس الامر ليس الا الى الوجود الحقيقي الذي يعبر عنه بالوجود بمعنى ماية الموجودية لا الى الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي كما يشهد به الضرورة
وليس الاعراض لان الجواب لا يحصل باستنادها الى المعنى الانتزاعي وان اختلج في صدرك انه لم قلتم ان استناد اللوازم انما هو الى الوجود الحقيقي دون
الوجود المصدري فاقول ان العلة لا تكون اضعف من المعلول فلو جاز استناد اللوازم المختلفة الى الوجود بالمعنى الانتزاعي والوجود انتزاعي اعتباري وللوازم في
نفس الامر بلا اعتبار المعتبر فيلزم ان يكون العلة وهو الوجود المصدري اضعف من المعلول وهو اللوازم وهذا خلف فان قلت انا ننقل الكلام في الارتباطات
بان ثبوتها للواجب تعالى اما واجب فيلزم تعدد الواجب وهو من الاباطيل او ممكن فيحتاج في ثبوتها الى علة وهي اما عين الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم
احتياج الواجب في ثبوتها الى غيره وهو علامة الامكان وعلى الاول يكون الواجب علة والارتباط معلولا فيوجد ح ارتباط آخر بين العلة اي الواجب
والمعلول اي هذا الارتباط فينتقل الكلام في الارتباط الآخر وهكذا فيلزم الدور او التسلسل قلت يمكن ان يكون الارتباطات حالات للممكنات
مع الواجب ولا يعلم كنهها الا هو فتدبر وتشكر قوله ثم بعضهم خص مورد القسمة الخ المقصود من نقل هذا الكلام بيان وجه عدول المص الى تخصيص
المورد بالمتجدد عما خصصه البعض به وهو الحادث ولعله اراد بالبعض صاحب بديع الميزان حيث قال في شرحه العلم بالنسبة الينا اي العلم
الحادث قوله ولا يخفى الخ رد على ذلك البعض ملخصه انه يلزم تخصيص مورد القسمة بالعلم الحصولي لو خصص بالحادث ايضا اذ العلم الحادث
اعم من وجه من الحصولي يشمل الحصولي الحادث كعلمنا بزيد مثلا والحضوري الحادث كعلمنا بانفسنا وليس العلم الحضوري منقسما الى التصور والتصديق
فلا بد من اخراجه ولا يخرج الا بتقييد الحادث بالحصولي فيلزم على هذا التقدير تخصيص مورد القسمة من حيث اللفظ مرة بعد اخرى مرة بالحادث
ومرة بالحصولي من غير ضرورة اذ لو خصص المقسم بالمتجدد كما خصصه المص لا يلزم التخصيص مرتين فلا يرد ما اورده احسن المحققين من ان الضرورة
موجودة اذ تقسيم العلم الى التصور والتصديق مقتض للتخصيص بالحصولي والتقسيم الى البديهي والنظري مقتض للتخصيص بالحادث قوله ايضا اي كما انه
يلزم التخصيص مرتين عند تفسير المتجدد بالحادث ومما يجب ان يعلم ههنا امور منها ما قيل من ان التخصيص مرتين لازم على المص ايضا اذ لما قسم العلم الى التصور
والتصديق فيخصص بالحصولي لاخراج الحضوري فانه لا ينقسم اليهما واذا قسما الى البديهي والنظري فيخصصا بالحادثين لان التصور والتصديق من
الحصولي القديم لا ينقسمان اليهما فيلزم التخصيص مرتين مرة بالحصولي في مقسم التصور والتصديق ومرة بالحادث في قسمتهما الى البديهي
والنظري وفيه ان هذا تخصيص مرتين في شيئين في العلم وفي قسميه ولا مضايقة فيه فان قلت ان العلم منقسم الى التصور والتصديق
والى البديهي والنظري ايضا فيلزم حين تقسيمه الى التصور والتصديق تخصيصه بالحصولي وحين تقسيمه الى البديهي والنظري تخصيصه
بالحادث فيلزم التخصيص مرتين في شيء واحد وهو العلم قلت لا مضايقة في هذا ايضا فان هذا التخصيص مرتين باعتبارين والممتنع

انما هو باعتبار واحد ومنها انه يحتمل ان يكون مراد ذلك البعض بالعلم الحادث علم تحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف كما اردتم بالمتجدد هذا المعنى فلا يلزم التخصيص
مرتين لفظا قال المص كعلم الباري تعالى مثال للمنفي فان مجرد الحضور في علمه تعالى بذاته او بغيره كاف لا يحتاج الى الحصول اذ لو كان علمه تعالى حصوليا فالحاصل
والقائم بذاته تعالى اما صور متناهية من هذا النظام العجيب الغير المتناهي او صور غير متناهية على الاول يلزم جهله تعالى بالنسبة الى ما في الاشياء وعلى الثاني اما
ان تكون موجودة مجتمعة في زمان او تكون بمعنى لا تقف عند حد والاول بط ببرهان التضعيف وغيره والثاني يستلزم تدريج علمه تعالى وهو يقتضي سبقة
جهله عليه فان قيل لا بد في العلم الحضوري من ان يكون المعلوم حاضرا بذاته عند المدرك العالم ولا شبهة في ان المعدومات كشريك الباري في الامور الانتزاعية
كلها كالفوقية ليست بموجودة بذواتها فضلا عن حضورها عنده تعالى فلزم ان لا يكون الباري تعالى عالما بها واجيب عنه بانها وان لم تكن موجودة
حاضرة بذواتها لكنها مرتسمة في الاذهان العالية او السافلة وهذه الاذهان مع ما فيها من الصور حاضرة عنده تعالى فيكون علمه تعالى حضوريا مطلقا هذا
الخط وفيه ان هذا مذهب بعض المشائين وهو مخدوش بما سيجيء واحقاق الحق فيما بعد فانتظره قوله لا يخفى ان العلم في الحضوري نفس المعلوم الخ اي عينه مطلقا
سواء كان علم الممكنات او الواجب بنفسه وبغيره وهذا تمهيد للايرادات الثلث ومنشأ لها اطلاق المص علم الباري تعالى من غير تقييد بعلمه بنفسه فلو قيد المص علمه
تعالى بنفسه كما قيد علم المجردات به لا يلزم عليه استحالة من هذه الاستحالات كما لا يخفى قوله فيلزم تفريع على ما سبق قوله على تقدير الخ اشارة الى ان في علمه
اختلافا وجودا وعدما وعلى تقدير الوجود كيفية والتفصيل سياتي قوله عدم علمه تعالى الخ هذا ايراد اول وتوضيحه انه من المقرر في مقره ان العلم والمعلوم في العلم الحضوري
متحدان ذاتا واعتبارا من غير تغاير اصلا فلو كان علم الباري تعالى مطلقا بنفسه وبغيره حضوريا لزم ان يكون علمه تعالى مع المعلومات الممكنات متحدا
لما تقرر من ان العلم الحضوري نفس المدرك الحاضر عند المدرك والممكنات كلها حادثة فتحققت مرتبة لم يوجد ممكن فيها فلا يتحقق علمه تعالى في تلك
المرتبة لاستلزام انتفاء احد المتحدين انتفاء الآخر فيلزم ان لا يكون الباري عالما قبل وجود المعلوم مع انه خلاف ما تقرر في مداركهم من ان له تعالى علما فعليا
اجماليا مقدما على ايجاد العالم وسببا له قال في حاشية الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي كما هو مذهب
القائلين بحدوث العالم وغير واردة على تقدير قدمه وعدم انتهائه في ذلك الجانب كما هو مذهب القائلين بقدم العالم اذ المعدوم الزماني عندهم غائب في
زمان وحاضر في زمان آخر وليس معدوما محضا فكل جزء من الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في زمانه وموضعه وحاضر عنده تعالى وان كان
غائبا عنا انتهت قوله فيها هذه الاستحالة اي استحالة عدم علم الباري تعالى قبل وجود المعلوم واما الاستحالتان الاخيرتان من الاستكمال بالغير وزيادة
صفة العلم عليه فواردتان على كل تقدير سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه كما لا يخفى قوله فيها واردة على تقدير حدوث الزمان يعني ان بعضهم قائلون
بان العالم حادث منتهٍ في جانب الماضي وليس بقديم ازلي فعلى هذا كانت الاشياء الحادثة زمانا كانت او زمانيات قبل وجودها معدومة محضة ثم
اوجدها الباري تعالى على الترتيب فلو كان علم الباري تعالى حضوريا والعلم والمعلوم متحدان فيه فيلزم ح انعدام العلم عند انعدام الاشياء المعلومات وهو
بط كما ترى فهذه الاستحالة ترد على حدوث الزمان قوله فيها وغير واردة على تقدير قدمه الخ توضيحه ان بعض الحكماء قائلون بقدم العالم وازليته وعدم
انتهائه في جانب الماضي فح لا يلزم استحالة عدم العلم عند عدم المعلوم اذ العالم ح لا يكون مسبوقا بعدم صريح في الواقع بل هو موجود معه تعالى فلا قبلية
له سبحانه على شيء من اجزاء العالم ح وما يتراءى من التقدم والتاخر في اجزاء الزمان والزمانيات فانما هو بحسب اضافة بعضها الى بعض واما بالقياس
الى ما هو متعال عن افق الزمان فليس هناك بعدية ولا قبلية فالمعدوم ح ليس معدوما محضا بل هو غائب عن زمان وحاضر في زمان آخر فطوفان
نوح مثلا غائب عن زماننا وحاضر في زمانه فكل جزء من اجزاء الزمان وكل واحد من الزمانيات موجود في موضعه ومحل زمانه وحاضر عنده تعالى و
ان كان غائبا عنا واعترض بحر العلوم بما حاصله انه يلزم استحالة عدم العلم عند انعدام المعلوم حين قدم الزمان ايضا او يلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة
على حضور هذه الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيلزم كون علمه تعالى انفعاليا مع ان علمه فعلي مقدم على الايجاد على ما تقرر عندهم وايضا يلزم
ان لا يكون الباري تعالى خالقا بالارادة والعناية لاقتضائهما سبقة العلم عليهما واي استحالة اشنع من هذه واجيب عنه بان مراد المحشي من قوله
فيلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم قبلية انفكاكية في الخارج دون القبلية بحسب العقل على تقدير قدم العالم لا يلزم تخلف العلم عنه تعالى
في الخارج كما يلزم على القائلين بحدوثه فان العالم على هذا التقدير موجود معه واما تخلف علم الواجب عنه باعتبار لحاظ العقل في المرتبة
المتقدمة على حضور هذه الموجودات فلا يضر اذ المراد هو التخلف في الخارج وفي ان المرتبة المتقدمة على الايجاد وحضور هذه الموجودات من المراتب الواقعية
فتخلفه تعالى عن العلم فيها يستلزم الجهل فتدبر وان خلج في صدرك انه كما يقال حين قدم العالم يقال حين حدوثه فان كل واحد من اجزاء الزمان والزمانيات موجود

سلمه ١ سنه مولانا عبد العلي ١٢٦١

في موضعه وحاضر عنده تعالى وان لم يكن موجودا في الخارج فلا يلزم استحالة عدم العلم فيزاح بانه حين حدوث العالم يتحقق مرتبة للواجب في نفس
الامر ليس الزمان وهذه الزمانيات موجودة فيها فكيف يصح ان يقال ح ان كل واحد من اجزاء الزمان والزمانيات حاضر في موضعه وزمانه وان كان غائبا
في هذا الزمان فان الزمان ح معدوم محض حقيقي لا يتصف بالوجود في الواقع اصلا لا التفات اليه بخلاف ما اذا كان العالم قديما معه تعالى من الازل
فانه يصح ان يقال ح ان كل واحد من الزمانيات واجزاء الزمان حاضر في موضعه وزمانه عنده تعالى وموجود فيه وان لم يكن موجودا في هذا الزمان
اذ ليست الممكنات ح معدومات حقيقية بل معدومات زمانية وتظيره ما يشاهد حال الكوفة والبيوت الواقعة فيها فانه اذا كان زيد وبكر في بيت من بيوتها
وغاب بكر عن ذلك البيت وسكن زيد فيه ودخل بكر في بيت آخر منها فلا يقال ان بكرا معدوم عن الكوفة بل هو غائب من بيت وحاضر في آخر وبكر
عند زيد معدوم ومن كان ناظرا للكوفة من فوق فيطلع على جميع ما في الكوفة فيكون بكر عنده موجودا وحاضرا في مكانه فكذا المعدوم الزماني معدوم
عند من كان في شبكة الزمان وحاضر عند من كان فوقه مبرا عنه وهو الباري عز اسمه وان شئت زيادة التوضيح فخيل سلسلة من الدرر غير متناهية
من الجانبين وضع القرطاس مثلا بين الدرتين فما كان يظهر القرطاس من الدرر كان القرطاس حاجبا عنه لكن من كان فوق القرطاس لا يحجبه
القرطاس عن شيء بل هو ينظر الى الدرر التي في هذا الطرف والتي في ذلك الطرف فكذا المعدوم الزماني لوقوع الحجاب غائب عنا واما بالنسبة الى الباري
والمتعالي الفوق ليس شيء محجوبا فكل حاضر في موضعه ثم اعلم ان جالينوس توقف في حدوث العالم وقدمه ولم يجزم باحدهما ولذا لم يعد من الفلاسفة
ونقل عن افلاطون مضطرب فالبعض قالوا ان افلاطون قائل بقدم النفوس قدما زمانيا وهو الذي لا اول لزمانه لكن المتقدمين ما نقلوه عنه وقد شاع في
الكتب الكلامية ان افلاطون قائل بقدم البعد المجرد عن المادة قدما زمانيا لكن كلام الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من مقالة السابعة من الهيات الشفاء ياباه عن
هذا الانتساب والمتكلمون قائلون بحدوث العالم بالزمان كان باحداث الباري وابداعه بعد ان لم يكن بعدية زمانية كان الله ولم يكن معه شيء ولما ورد عليهم
النقض بالزمان لان المتبادر من البعدية الزمانية ان المتقدم في زمان والمتاخر في زمان بعده فلو كان وجود الزمان بعد عدمه بهذه البعدية للزم ان يكون
للزمان زمان فقد اجيب عنه بان الزمانيات حادثة بالزمان بالمعنى المذكور ولا مشاحة فيه واما الزمان والعقول فلبراءتهما من الزمان ليس لهما الحدوث الزماني
بالمعنى المذكور بل لهما الحدوث الذاتي بان كانت منفكة ومعدومة في مرتبة ثم بعدها وجدت فتقدم احدهما على وجود الثاني تقدم سوى التقدمات الخمس
المشهورة وقد عبر عن هذا الحدوث والتقدم بالحدوث الدهري والتقدم الدهري والحصر في التقدمات الخمس انما هو باعتبار الاكثر ثم الحكماء استدلوا على القدم
بانه لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود الممكن موجودا في الازل او لا على الاول فيوجد الممكن المعلول ايضا والا لزم ان يتخلف المعلول عن علته التامة
وهذا باطل وعلى الثاني فاذا حدث ممكن فلا يخ اما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر باق من علته التامة او بعد حدوث ذلك الامر فان كان الاول يلزم وجود
المعلول بدون تمام العلة التامة وهذا محال وعلى الثاني ينتقل الكلام الى ذلك الحادث فيلزم التسلسل وهو محال وفيه خدشة اما اولا فيما اورده المحقق الدواني
باختيار الشق الثاني من الترديد الثاني ومنع استحالة اللازم وهو التسلسل وتوضيحه ان المستحيل منه هو ما يكون في الامور المجتمعة في الوجود وهذا الامر الآخر الحادث
الذي هو علة لحدوث المعلول يحتمل ان يكون معدا لوجوده فلا يجتمع معه وهكذا فلا يلزم التسلسل المستحيل واما ثانيا فلان هذا الاستدلال منقوض بالحوادث
اليومية فانها حادثة بلا ريب مع ان الاستدلال جار فيه فان قلت هل لقولهم كان الله ولم يكن معه شيء حين القول بقدم العالم معنى ام لا قلت معناه
على رأيهم انه تعالى كان ولم يكن في مرتبة ذاته وصفاته شيء لا ان الواجب جل مجده كان في الواقع ولم يكن معه شيء والحق ظاهرا وتدينا ان العالم حادث
وان الله كان موجودا في نفس الامر ولم يكن معه شيء ثم ابدع المكونات وما ابدعها في الازل لسفالة رتبة الممكنات فان ذواتها قاصرة عن قبول الوجود
الازلي فالنقض يرجع الى استعداد المكونات لا الى الواجب جل مجده فانه فيض بحت ووجود صرف يعطي كل شيء وجوده بحسب استعداده كما ان السحاب الماطر
اذا امطر في الرياض والاراضي اللطيفة يعطي زهرا لطيفة واذا امطر في الجبال لا تنبت شيئا وليس ذلك الا لاختلاف القابل لا لنقصان الفياض فتامل
قوله واستكماله بالغير معطوف على قوله عدم علمه تعالى وهذا ايراد ثان من الايرادات الثلث وتوضيحه انه لو كان علم الواجب حضوريا للزم اتحاد علمه تعالى
بالمعلوم الممكن المغاير لذات الواجب مغايرة ذاتية على مذهب الحكماء كما هو شان العلم الحضوري ومن المقرر في مقره ان العلم صفة كمالية به يستكمل
العالم كما يشهد به قوله تعالى ومن اوتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا ومن البين ان استكمال الشيء باحد المتحدين عين الاستكمال بالمتحد الآخر فلزوم استكمال الواجب تعالى
بالممكن المعلوم المغاير وهو بط لكونه نقصا في جنابه تعالى وتبارك قوله وزيادة صفة العلم معطوف على قوله عدم علمه تعالى وهذا ايراد ثالث من الايرادات
الثلث وتقريره انه لو كان علم الواجب حضوريا وفيه العلم والمعلوم متحدان ومن البين ان المعلوم الممكن زائد على ذاته تعالى ليس بعينه ولا جزءه كما هو الظاهر وزيادة احد المتحدين على شيء

يستلزم زيادة المتحد الآخر عليه ايضا فيلزم ان يكون صفة العلم زائدة على ذاته جل وعلى ومغايرة له ولا يكون عينا له مع انه قد تقرر في مدارك الحكماء ان
صفات الباري الثبوتية كلها عينه ليست بزائدة عليه هف قال بحر العلوم رح ان الاستكمال والزيادة امر واحد فعدهما ايرادين لا يصح لان الزيادة
انما استحالت للزوم الاستكمال بالغير والافتقار والا فاي استحالة فيها والجواب ان المحشي انما عدهما ايرادين بناء على ان الاستكمال بالغير يستحيل
في جنابه للزوم الاحتياج الى الغير وهو نقصان والزيادة تستحيل في جنابه لكونه خلاف ما ثبت عندهم من عينية الصفات الحقيقية له تعالى
فاستحالة الزيادة وان كانت في نفسها للزوم الاستكمال بالغير والاحتياج اليه لكن المحشي نظر الى ما قلنا فتدبر قوله والتحقيق الخ هذه المقدمة تمهيد
للجواب الذي يندفع به الايرادات الثلث المذكورة حاصلها ان للعلم المطلق سواء كان حصوليا او حضوريا حادثا او قديما ثلثة معان يطلق عليها
بالحقيقة والمجاز فالحقيقة للاول والمجاز في الاخيرين والالف واللام في العلم ليس للعهد مشيرا الى العلم الحصولي والحضوري والا لم يصح قوله واما الثالث
فهو في العلم الحضوري الخ بل لتعريف الجنس وهذا لا شك فيه قوله الاول المعنى المصدري اليا والنسبة اي المعنى المنسوب الى المصدر من قبيل نسبة الفرد الى الكلي
والمغاير الذي يكون بين الفرد والكلي كاف الادراج يا النسبة فلا يتوهم ان اليا زائدة ليست للنسبة اذ النسبة تقتضي تغاير المنتسبين ثم اعلم ان هذا المعنى المصدري
يعبر عنه بالفارسية بدانستن وهذا مما لم ينكره واحد من العقلاء وان اختلفوا في كيفية وقوعه كما يجيء تفصيل المذاهب والعجب من ملك العلماء دام ظله حيث فسر المعنى
المصدري بحصول الصورة ثم قال وقد تحقق في الواجب سبحانه جميع تلك المعاني فان هذا يقتضي ان يكون علمه تعالى بحصول الصورة وهذا خلاف ما رامه
المحشي المحقق رح من ان علمه تعالى عين ذاته فانه مبدء الانكشاف قوله والثاني مبدء الانكشاف حضوريا كان الانكشاف او حصوليا ثم اعلم ان المناسب
كون المبدء صيغة آلة فمعنى مبدء الانكشاف آلة بدء الانكشاف وظهوره وهو ما به ينكشف المعلوم ويتاء عند العالم ويؤيد هذا المعنى تفسير بعض الاعلام رح مبدء
الانكشاف بقوله اي ما به ينكشف الاشياء عند العالم ولو قرء المبدء بكسر فالكسر هو المشهور يكون معناه محل بدء الانكشاف او زمانه فيرتكب المجاز في الصيغة ويراد
معنى صيغة الآلة وقس على هذا لفظ منشاء الانكشاف قوله والثالث الحاضر عند الذات المدركة هي على صيغة اسم الفاعل وعند ههنا للمقارنة اعم من
ان يكون الحاضر في الذات المدركة كما في علم النفس بالكليات فان صورها في النفس او في آلاتها كما في علم الجزئيات المادية فان صورها في الحس المشترك
والخيال وغيرهما او عندها لا فيها ولا في آلاتها كما في حضور النفس عندها قوله اما الاول فهو امر اضافي حاصله ان العلم بالمعنى المصدري امر اضافي نسبي انتزاعي
لا يتحقق الا بعد تحقق المنتسبين وهما العالم والمعلوم فلا يكون عينا لا للعالم ولا للمعلوم اذ العينية تنافي العدية على ان هذا المعنى اضافة والعالم لا يكون
الا جوهرا والمعلوم قد يكون جوهرا وقد يكون كما وقد يكون كيفا وقد يكون من بواقي المقولات فكيف يكون ما هو من مقولة الاضافة عين ما هو
من احدها والا لزم اتحاد المقولات وبالجملة ليس هذا المعنى المصدري متحدا مع المعلوم والاستكمال بهذا المعنى المصدري استكمال بالانتزاعي وهو تعالى
منزه عن استكمال كذلك فليس الكلام فيه قوله واما الثاني فهو نفس المعنى الثالث يعني ان الثاني وهو مبدء الانكشاف نفس الثالث وهو الحاضر عند الذات
المدركة في علم الممكن بنفسه كان او بغيره فان كلما يكون فيه منشاء الانكشاف كالصورة العلمية في الحصولي والحالة الادراكية على تحقيق المحشي وغيره
وكنفسه وصفاتها في العلم الحضوري فهو الحاضر عند الذات المدركة وهي النفس وكذا العكس الكلي فان ما لم يحضر لشيء لم يعند المدركة كيف يكون منشاء الانكشاف
المعلوم عنده ومن هذا التفصيل علم ان المضاف في قولنا في الممكنات محذوف والمعنى في علم الممكنات فان قلت ان المعنى الثاني وهو مبدء الانكشاف
عين المعنى الثالث اعني الحاضر عند الذات المدركة في علمه تعالى بذاته كما هو الظاهر فما الوجه لتخصيص عينيتهما في الممكنات كما وقع من المحشي قلت ليس مراد المحشي رح
التخصيص بل غرضه بيان الواقع ولا ضير فيه قوله واما الثالث فهو في العلم الحضوري عين المعلوم توضيحه ان المعنى الثالث وهو الحاضر عند المدركة في العلم
الحضوري كما في علمنا بذواتنا وصفاتنا او علم الباري بذاته وبالممكنات عين المعلوم عينية كائنة بحسب الذات والاعتبار في المصداق لاتحاد العلم
والمعلوم فيه وفي العلم الحصولي غيره غيرية اعتبارية لا ذاتية بان يكون حقيقتهما مختلفة فان المعلوم فيه هو الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن مرتبة
القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية والحاضر عند المدركة فيه هو الصورة المكتنفة باللواحق الذهنية وهذا عند الجمهور واما عند المحشي فهي
تابعة في القول بكون العلم حقيقة هو الحالة الادراكية فالعلم المعنى الحاضر عند المدركة والمعلوم متغايران حقيقة اذ الحاضر عند المدركة هي الكيفية الادراكية
القائمة بالنفس والمعلوم اي شيء كان فالعلم دائما يكون كيفية من مقولة الكيف والمعلوم من اي مقولة كان فاين الاتحاد بين العلم والمعلوم واما المعنى الثاني فهو في العلم
الحضوري قد يكون عين المعلوم كما في علمه تعالى بذاته وعلمنا بذواتنا وقد يكون غيره ذاتا كما في علم الباري الاجمالي بالممكنات فان منشاء الانكشاف فيه هو ذاته
والمعلوم معلولاته وفي العلم الحصولي غيره بالاعتبار اذ منشاء الانكشاف فيه على رأي الجمهور الصورة الحاصلة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية

المعلوم ہو الشیٔ من حیث ہو ولما کان یرد علی ہذا القول ان العلم والمعلوم فی العلم الحضوری والعلم الحصولی کلیہما متحدان بالذات فلم قال المحشی رح انہ
فی العلم الحضوری بین المعلوم وفی الحصولی غیرہ دفعہ المحشی رح فی حاشیۃ الحاشیۃ بقولہ الفرق بین اتحاد العلم والمعلوم فی العلم الحضوری واتحادہما فی الحصولی
ان فی الاول اتحاد انحصاری فی الثانی اتحاد مع تغایر اعتباری کما سیجئ بیانہ فی حاشیۃ الحاشیۃ انتہت حاصل الدفع ان اتحاد العلم والمعلوم فی العلم الحضوری
والحصولی کلیہما فی نفس الامر الا ان اتحادہما فی الاول اتحاد محض لا تغایر بینہما فی المصداق اصلا فان ما ہو الحاضر نفس المعلوم بل التغایر فی المفہوم بعد تحقق
المصداق ولا کلام لنا فیہ وفی الثانی اتحاد مع تغایر اعتباری فان الشیٔ من حیث القیام والاکتناف بالعوارض الذہنیۃ علم ومن حیث ہو ہو معلوم فالمراد
بالغیریۃ الواقعۃ فی الحاشیۃ ہی الغیریۃ بالاعتبار لا بالذات حتی یرد الایراد قال المحشی فی حاشیۃ الحاشیۃ الاخری تفسیر العلم الحضوری بعین وجود الشخص
المعلوم فاسد لان العلم الحضوری لیس عین وجود الشخص المعلوم بل ہو عین الصورۃ الخارجیۃ وہی قائمۃ بعین وجود الشخص المعلوم انتہت قولہ فیہا بل ہو عین
الصورۃ الخارجیۃ ای المعلوم اذ ہی الحاضرۃ عند المدرک قولہ فیہا بعین وجود الشخص المعلوم الوجود بمعنی الموجود واضافتہ من قبیل اضافۃ مجرد قطیفۃ والمعنی بعین
الشخص المعلوم الموجود ولا یذہب علیک ان من فسر العلم الحضوری بعین وجود الشخص المعلوم اراد بالوجود الموجود بالاضافۃ اضافۃ الصفۃ الی الموصوف
وغرضہ ان العلم الحضوری ہو الشخص المعلوم الموجود ولا شبہۃ فی صحتہ فان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان قائل ثم بعد اللتیا والتی اقول انہ قد وقع فی کلام
المحشی رح طول ولو قال ہکذا لکان اخصر واولی والتحقیق ان للعلم ثلثۃ معان الاول المعنی المصدری وہو امر انتزاعی والثانی مبدأ الانکشاف وہو نفس الثالث
فی الممکنات والثالث الحاضر عند المدرک وہو فی الحضوری عین المعلوم وفی غیرہ غیرہ انتہی قولہ وقد تحقق فی الواجب جمیع تلک المعانی الخ ہذا جواب حاصلہ
ان الاعتراض انما نشأ من الاشتباہ وعدم امتیاز العلم الذی ہو عین الباری تعالی من العلم الذی ہو عین المعلوم غیر الباری تعالی ففی الواجب تحقق المعانی الثلثۃ
للعلم وہو ظ لکن العلم الذی ہو عینہ تعالی ہو المعنی الثانی وہو غیر المعلوم اعنی مبدأ الانکشاف دون المعنی الاول والمعنی الثالث اما الاول فلانہ لا یصلح
العینیۃ لا مع العالم ولا مع المعلوم کما مر واما الثالث فلانہ عین الممکنات فلو کان عین الباری تعالی لزم اتحاد الممکنات بہ تعالی وہذا باطل فیلزم من عدم المعلوم
انتفاء العلم الذی ہو عین المعلوم دون العلم الذی ہو عین الباری تعالی حتی یلزم جہلہ وعدم علمہ تعالی قبل وجود الممکنات فاندفع الاشکال الاول والاستکمال
للباری تعالی انما ہو بالمعنی الثانی الذی ہو عینہ تعالی دون الثالث الذی ہو عین المعلوم حتی یلزم الاستکمال بالغیر فاندفع الاشکال الثانی ولا یلزم زیادۃ
صفۃ العلم ایضا لان الزائد علی ذاتہ تعالی ہو المعنی الثالث وہو لیس بصفۃ بل صفتہ ہو المعنی الثانی وہو عینہ فاندفع الاشکال الثالث فان قلت
ان المحشی قال وقد تحقق فی الواجب جمیع تلک المعانی والعلم الحصولی من جملتہا وہو لیس بمتحقق فی الباری تعالی عند المحشی فکیف یصح ما قال قلت معناہ
انہ تحقق فی الواجب نوع واحد من انواع کل واحد من تلک المعانی الثلثۃ وہو الحضور بالمعنی المصدری ومبدأ الانکشاف الحضوری والحاضر عند المدرک
بلا توسط الصورۃ فان قیل مدار الاعتراض علی تسلیم المقدمۃ التی اخذہا المحصلون بالقبول وہو ان العلم والمعلوم فی الحضوری متحدان ومن ہذا الجواب یفہم
عدم الاتحاد فیہ ففیہ ہدم اساس المسلم ولا کلام فیہ قلت ملخص الجواب لیس ہدم اساس المقدمۃ المذکورۃ بل تاویلہا بانہا مہملۃ فی قوۃ الجزئیۃ ولیست بکلیۃ کما توہم
المعترض فلا تجری فی العلم الذی ہو عینہ تعالی فلا یلزم شیٔ من الاستحالات قال المحشی فی حاشیۃ الحاشیۃ المعلقۃ علی قولہ لکن ما ہو عینہ ہو المعنی الثانی وقد یعبر عنہ
بالعلم الحقیقی والعلم الاجمالی والخلاق للصور التفصیلیۃ ولیس معنی الاجمال ہہنا ما یقال فی الحد والمحدود وہو ان یکون الصورۃ الواحدۃ محللۃ الی الصور المتعددۃ ولا ما یقال
فی غیر ذلک ای عدم تمیز الشیٔ عن جمیع ما یغایرہ بل معناہ ہہنا ہو مثل ان یکون بینک وبین طرفک مناظرۃ فاذا تکلم بکلام طویل خطر ببالک جمیعہ ثم تفصلہ
شیئا بعد شیٔ والی ہذا اشار الفارابی فی الفصوص حیث قال علمہ بالکل بعد ذاتہ وعلمہ بذاتہ نفس ذاتہ وکثرۃ علمہ کثرۃ بعد ذاتہ ویتحد الکل بالنسبۃ الی ذاتہ فہو
الکل فی حد ذاتہ انتہی فلا یرد فی ہذا المقام انہ یلزم علی ما ذکرہ ترکب الواجب واتحادہ بالممکنات ونقصان علمہ تعالی عن ذلک علوا کبیرا فتامل فانہ یحتاج الی تجرید
تام للذہن انتہت قولہ فیہا وقد یعبر عنہ بالعلم الحقیقی یعنی وقد یعبر عن العلم الذی ہو عینہ تعالی اعنی المعنی الثانی بالعلم الحقیقی لانہ العلم حقیقۃ اذ بہ ینکشف الاشیاء
عند الباری تعالی ولان ہذا العلم کمال لہ تعالی مستمر لا یعدم فی زمان اصلا بخلاف غیرہ من العلوم فصار کانہ ہو العلم فی الحقیقۃ قولہ فیہا والعلم الاجمالی انما سمی لانہ کما ان
فی صورۃ العلم الاجمالی للممکنات امر واحد یکون منشأ لانکشاف الکثیرین کما اذا علمنا زیدا وعمرا وبکرا وغیرہم بانہم حیوان ناطق کذلک فی علمہ الذی ہو عینہ تعالی منشأ
الانکشاف امر واحد بسیط وہو ذاتہ تعالی وان کان بین الاجمالین بون بعید فان فی العلم الاجمالی للممکن کشفا ناقصا اجمالیا وفی علمہ تعالی الاجمالی کشفا تاما
تفصیلیا لان المعلومات فیہ ممتازۃ امتیازا تاما قولہ فیہا والخلاق للصور التفصیلیۃ وانما سمی بہ لان ہذا العلم لما کان عین الباری تعالی وہو خلاق للصور التفصیلیۃ الحاضرۃ
عندہ تعالی وہی المعلومات فکذا علمہ الذی ہو عینہ یکون خلاقا للصور التفصیلیۃ واراد بہا الاشیاء المفصلۃ سواء کانت ذہنیۃ او خارجیۃ وقد یسمی ہذا العلم بمبدأ العلم

التفصيلي وهو علمه تعالى بالممكنات بعد ايجادها لان هذا العلم عينه تعالى وهو تعالى مبدء العلم التفصيلي فصار علمه الاجمالي ايضا كذلك والا لم يبق العينية وقد يسمى علما فعليا
لان هذا العلم الاجمالي مناط الفعل والايجاد اذ هو قبل المعلوم وبحسبه يوجد المعلومات قوله فيها وليس معنى الاجمال الخ دفع دخل مقدر تقريره ان للاجمال معنيين الاول
ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة كصورة الانسان المحدود المجمل فانها محللة الى الصور المتعددة المفصلة وهي الحيوان
والناطق وهذا المعنى لا يتصور في علمه تعالى الاجمالي لان علمه الاجمالي هو عينه تعالى وهو تعالى واحد محض بسيط ليس فيه التكثر بنحو من الانحاء حتى ينحل الى صور متعددة
والثاني ما يقال في غير ذلك اي ما سوى الحد والمحدود وهو عدم تميز الشيء عن جميع ما يغايره يقال هذا شيء مجمل اي غير متميز عن جميع ما عداه وهذا ايضا غير متصور
في علمه تعالى اذ لو كان علمه مجملا بهذا المعنى لكان ناقصا فكيف يجوز وبهذا النقصان في جنابه تعالى ثم اعلم ان قول المحشي ما يقال في الحد والمحدود وهو ان يكون
الصورة الواحدة محللة الى الصور المتعددة يدل على ان الاجمال الذي يقال في الحد والمحدود هو كون الصورة الواحدة الخ ويؤيده ما وقع في بعض النسخ كلمة اي
التفسيرية مقام قوله وهو وفيان الاجمال في الحد والمحدود ليس بهذا المعنى لان المحدود مركب من الاجزاء الحدية التفصيلية اجزاء ذهنية للمحدود والصور المتعددة
التي لها انحلال الصورة الواحدة لا تكون اجزاء لتلك الصورة الواحدة لا ذهنية ولا خارجية ولذا يقال لتلك الصورة انها بسيطة منحلة الى الصور المتعددة
فيلزم حينئذ تفسير احد المتباينين بالآخر او حمله عليه هو بط فالحق عندي ما في بعض النسخ بالواو وحذف الضمير بان يجعل هذا المعنى ثانيا فعلى هذا يكون المنفي معاني ثلثة
والمثبت رابعا ولكن يرد انه كان حق العبارة ان يدخل لا المزيدة للتاكيد على قوله وان يكون الى آخره بان يقال ولا ان يكون الصورة الواحدة الخ كما قال في المعنى الثالث
اللهم الا ان يقال انه ترك لفظ لا ههنا لعدم الحاجة الشديدة اليه واوخل في المعنى الثالث للتنبيه على انه يجوز ادخال كلمة لا للتاكيد النفي ايضا وحاصل الدفع انه ليس
الاجمال ههنا اي في علم الباري الذي هو عينه بالمعنيين المذكورين بل له معنى ثالث وهو ان يكون الشيء حقيقة واحدة يصدر عنها تفصيل الموجودات فعلمه تعالى
الذي هو عينه مجمل بهذا المعنى فانه لكونه عين الباري تعالى حقيقة واحدة يصدر عنها تفصيل الموجودات اي الموجودات المفصلة وهو علم بالفعل لا بالقوة بتمام المعلومات
ولما توهم المحشي ان هذا المعنى لعله يستبعده بعض العقول فاتى بنظيره اقتفاء آثار هميناء حيث مثله في التحصيل بما حاصله ان يكون بينك وبين طرفك اي جانب
مقابلك مناظرة فاذا تكلم الطرف بكلام طويل خطر بالك حين كلامه بالاجمال من غير تفصيل جوابه وهو الحالة البسيطة ثم تفصله باللسان شيئا
فشيئا الا ان هذا المعقول البسيط موجود في عقولنا وعلم الواجب نفس ذاته تعالى فهذا تنظير لعلم الباري تعالى من قبيل تنظيرات يختارها المعلم لتفهيم المتعلم
حتى يحصل في قلبه تسكين واطمينان في الجملة والغرض منه اظهار انه يمكن ان يكون الواحد منشاء لانكشاف الكثير وقد شبهوا ايضا علمه الاجمالي بالنواة الواحدة
المشتملة على جميع ما في النخيل من الاغصان والاوراق والازهار والاثمار وعلمه التفصيلي بالنخيل وهذا ايضا تنظير للتفهيم ليس التشبيه التام فانه ليس في تلك النواة
جزء من اجزاء النخيل بل فيها استعداد ان تكون النخيل بخلاف علمه الاجمالي فانه لا قوة ولا استعداد فيه وليس له كمال منتظر بل الامتياز والانكشاف فيه بالفعل فتدبر
قوله فيها بكلام طويل قيد الطويل ليس باحترازي بل هو اتفاقي فان حكم الكلام القصير ايضا كذلك قوله فيها والى هذا الخ ولعل هذا دفع توهم من يتوهم ان كون العلم الفعلي
عينا للباري تعالى مناف لما قال الفارابي من ان علمه بالكل بعد ذاته فان البعدية يضاد العينية وحاصل الدفع ان الفارابي اشار الى العلم الاجمالي والتفصيلي وليس
كلام المحشي منافيا لكلام الفارابي قوله فيها في الفصوص ينقل عبارة الفصوص كاملة مناسبة بالمقام ونفسر جهاد الامتياز بينهما بالخط العرضي وعدمه واجب الوجود
مبدء كل فيض فانه خالق كل شيء فهو ظاهر على ذاته بذاته اذ له علم بذاته ومنشاء انكشافه ذاته والشيء يظهر بالعلم فله الكل من حيث لا كثرة فيه يعني له كل الاشياء فانه
مالك الملك والملكوت ولكن لا كثرة فيه اي في ذاته اذ هي حقيقة واحدة بسيطة محضة فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته يعني لما كان هو تعالى
خالقا للكل ومالكه وظاهرا على ذاته ومعلوما لذاته فينال الكل بالنصب اي كل المعلومات علما من ذاته فيعلمها بذاته ويكون تلك الذات منشاء لانكشافها
فعلمه بالكل اي علمه التفصيلي الذي هو عين الممكن ويتحقق بعد ايجاد العالم لا الاجمالي الذي هو عينه تعالى بعد ذاته لان ذاته مقدمة على جميع الممكنات بعدية
ذاتية بالمعنى الذي مر وعلمه بذاته اي علمه الاجمالي نفس ذاته اذ ذاته هي منشاء الانكشاف فيكثر علمه بالكل اي علمه التفصيلي كثرة بعد ذاته فانه ليس في مرتبة
ذاته كثرة اصلا فقوله كثرة مفعول مطلق وفي بعض النسخ وكثرة علمه كثيرة بعد ذاته بالمبتدأ والخبر يعني ان كثرة علمه التفصيلي باعتبار كثرة المعلومات
كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالرفع على انه فاعل يتحد اي كل المعلومات متحدة بالنسبة الى ذاته باعتبار الحضور عندها فان الكل متساوي الاقدام في
سلك الحضور عند ذاته تعالى وتبارك وكونه موجودا بالباري تعالى فهو اي الواجب جل شانه الكل في حد ذاته اي مبدء كل وخلاق كل وعالم كل وعلم
كل في مرتبة ذاته فانه بذاته مبدء انكشاف كل وقال الفارابي في موضع آخر من الفصوص ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفته لذاته
ليست هي ذاته بل الانية الذاتية فيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات

لا بمان انتهى قوله فيها فلا يرد فى هذا المقام الخ تفريع على كون كلام الفارابى اشارة الى العلم الاجمالى والتفصيلى وحاصل ان عبارة الفارابى لما كانت
اشارة الى العلم الاجمالى وغيره فلا يرد فى هذا المقام انه يلزم من ظاهر قوله فهو الكل فى حد ذاته تركب الواجب ومن ظاهر قوله ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته اتحاده
تعالى بالممكنات ومن ظاهر قوله علمه بالكل بعد ذاته وكثرة علمه كثرة بعد ذاته نقصان علمه الذى هو الكمال لمتعالى فانه صار بعد ذاته ولوازم كلها باطل وجه
عدم الورود على ما فسرنا تلك العبارة ظاهر كما لا يخفى والفاضل اللبكنى[1] جعل هذا القول تفريعا على ارادة المعنى الاخير للاجمال فيصير كلام الفارابى مع عرضنا
بين التفرع والتفرع عليه حاصل المعنى انه لو اريد بالاجمالى المعنى الذى يكون فى الحد والمحدود فيلزم تركبه تعالى ولو اريد بالاجمال المعنى الذى يكون فى
الامر الواحد البسيط الذى ينتزع العقل عنه امورا متعددة من غير مدخل لها فى تركبه فيلزم اتحاده تعالى مع الممكنات ولو اريد بالاجمال المعنى الذى يكون
فى الامور المتعددة الممتازة فى انفسها الملحوظة بلحاظ وجدانى لا امتياز فيه امر سابق فيلزم نقصان علمه تعالى ولما اريد المعنى الرابع فلا يلزم تركب الواجب
كما فى الاول ولا اتحاده مع الممكنات كما فى الثانى ولا النقصان فى علمه تعالى كما فى الثالث ولا يذهب عليك ما فى هذا الجعل من التكلف فتدبر واعترض
بحر العلوم[2] ره على ما حمل المحشى كلام الفارابى على العلم الاجمالى والتفصيلى بما توضيحه ان الفارابى قائل بكون علم البارى تعالى بالارتسام والانضمام بان
صور المعلومات منضمة مرتسمة فى ذاته تعالى وهى مبادى لانكشافها فعلمه تعالى بها عنده حصولى لا حضورى فحمل كلامه على هذا الوجه توجيه لكلام القائل
بما لا يرضى به قائله فان قلت فما معنى هذه العبارة لما كان علمه تعالى بالممكنات عند الفارابى حصوليا قلت يرد على الفارابى القائل بكون علمه تعالى بها
حصوليا انه يلزم التكثر فى ذاته تعالى وحدوث علمه تعالى وهو باطل فقال الفارابى لدفع هذا الايراد هذه العبارة ومعناها ان علمه تعالى بالممكنات بعد
ذاته اذ العلم ح عبارة عن الصور المنضمة وهى لا تكون الا بعد الموصوف بعدية ذاتية لا زمانية فلا يلزم حدوث علمه تعالى لكونه معه تعالى وعلمه تعالى
بنفسه عين ذاته لاتحاد العلم والمعلوم والكثرة التى فى علمه بالممكنات كثرة بعد ذاته فان الكثرة فيه انما هى باعتبار الصور وارتسامها وهى بعد ذاته تعالى
فلا يوجب التكثر فى الصور التكثر فى ذات الواجب والكل بالنسبة الى ذاته متحد فان للكل نسبة واحدة الى ذاته وهى نسبة المعلولية فهو مبدء الكل وعلته
فى حد ذاته واجاب عن الاعتراض بعض الاعلام[3] بما توضيحه ان المحشى قال والى هذا اشار الفارابى ولم يقل ان الفارابى قائل بالعلم الاجمالى والتفصيلى
ولا مرية فى ان الفارابى لما تكلم بهذه العبارة لدفع لزوم التكثر فى ذاته على القول بالارتسام فصارت مشيرة الى مرتبة العلم الاجمالى الذى هو العلم
الحقيقى للبارى تعالى عند المحشى وان لم يكن الفارابى قائلا به وقيل انا لو فسرنا تلك العبارة مطابقا لمذهبه لا يظهر منه شائبة من هذه المرتبة فضلا
عن الاشارة ولو فسرناها على خلاف مذهبه فهو توجيه كلام القائل بما لا يرضى به قائله فافهم قال المحشى فى حاشية الحاشية المتعلقة على قوله لكن ما هو عينه
الى آخره اعلم ان العلم التفصيلى للواجب سبحانه عين ما اوجده فى الخارج ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة والعقل الكل عند الصوفية
والعقول عند الحكماء فالقلم حاضر عنده تعالى مع ما هو مكنون فيه وثانيها ما يعبر عنه فى الشريعة باللوح المحفوظ والنفس الكل عند الصوفية والنفوس المجردة عند
الحكماء فاللوح حاضر عنده تعالى مع ما فيه من صور الكليات وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوة الجسمانية التى ينتقش فيها صور الجزئيات المادية
وهى القوة المنطبعة فى الاجسام العلوية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة عنده تعالى ورابعها سائر الموجودات الخارجية والذهنية الحاضرة
عنده تعالى شانه انتهت قوله فيها عين ما اوجده الخ لان العلم التفصيلى للواجب تعالى هو المعنى الثالث من المعانى المذكورة وهو عين المعلوم بلا تغاير
اصلا والمعلوم عين ما اوجده البارى تعالى فى الخارج فيكون العلم التفصيلى عينا لما اوجده ويسمى هذا العلم علما انفعاليا ايضا لكونه حاصلا بعد قبول
الممكنات اثر الايجاد ولا مضايقة فى حدوث هذا النحو من العلم لانه امر مباين لذاته وصفاته تعالى قوله فيها فى الخارج التقييد بالخارج ليس باحتراز
فان العلم بالمعنى الثالث عين ما اوجده فى الذهن ايضا فلعل التخصيص لان الوجود الخارجى فرد كامل قوله فيها ومراتبه اى مراتب العلم التفصيلى او مراتب
ما اوجده قوله فيها احدها ما يعبر عنه بالقلم وهذه هى المرتبة الاولى كما جاء فى الخبر اول ما خلق الله القلم فقال له الرب تعالى اكتب فقال ما اكتب فقال ما هو كائن
الى الابد وفى رواية اول ما خلق الله نورى وفى رواية اول ما خلق الله العقل فجميع ما هو كان ويكون مكنون فى القلم فهو بجميع مكوناته من المادیات
والمجردات والبسايط والمركبات والجواهر والعرضيات حاضر عند البارى عز وجل ففى هذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى العلم الاجمالى فانه
فوق هذه المرتبة وعين للبارى تعالى وبساطة واجمال بالنسبة الى المراتب الاخرى وهكذا فى كل مرتبة قوله فيها الصوفية هم
قوم مجاهدون مرتاضون متبعون للشريعة يرون الامور الخفية المكان بالعيان بصفاء قلوبهم وجلاء صدورهم اللهم احشرنا
تحت ظل كملتهم قوله فيها والعقول اى بالعقول المجردة عند الحكماء المشائية واما الاشراقية فيعبرونها بالعقول القاهرة قوله فيك

[1] اى المولوى عماد الدين ره ۱۱۲۲ منه

[2] اسكنه الله تعالى فى جنة الفردوس منه

[3] اى مولانا عبد العلى قدس سره منه

وثانيها الخ فهي هذه المرتبة تفصيل بالنسبة الى المرتبة الاولى واجمال بالنسبة الى المرتبتين الاخيرتين الآتيتين قوله فيها باللوح المحفوظ اى عن التغير والتبدل
فصور الكليات من الاسباب والعلل مودعة في اللوح المحفوظ تستنبط من تلك الكليات الامور الجزئية وقد سميت هذه المرتبة باللوح لان اللوح كما يكتب
فيه الامور كذا فيها في فصوص الفارابي لا تظن ان القلم آلة جمادية واللوح بسيط مسطح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني واللوح ملك روحاني
والكتابة تصوير الحقايق فالقلم يتلقى ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية انتهى قوله فيها وبالنفوس المجردة الكلية الفلكية وانما
سميت هذه المرتبة بها لانها مجردة عن العوارض التي هي مناط الهذية ومدار الجزئية قوله فيها من صور الكليات وتلك الصور الكلية للموجودات
وسائطا في صدور تلك الموجودات عن الفياض الحق تعالى جده كما تقرر قوله فيها كتاب المحو والاثبات انما سميت هذه المرتبة بكتاب المحو والاثبات
اذ القوى الجسمانية يمحو عنها الصورة الشخصية المنطبعة فيها وتثبت فيها اخرى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قوله فيها وهي القوة المنطبعة
في الاجسام العلوية اى الاجرام الفلكية ونسبة هذه القوى الى الاجرام الفلكية كنسبة الخيال الينا قوله فيها سائر الموجودات الخ السائر بمعنى الباقي
لا بمعنى الجميع كما لا يخفى اى بواقي الموجودات الخارجية والذهنية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها والتوضيح على ما افيد من جد ابي واستاذي قدوة
المحققين نور الله مرقده انه لما وقع فيض الباري على العقل اولا علمه مع ما فيه من صور المعقولات اولا ثم علم النفوس الفلكية المجردة مع ما فيها من العلوم
والمعارف لفيضانها منه ثانيا بواسطة العقل ثم علم النفوس المنطبعة مع ما فيها لفيضانها منه تعالى بعد النفوس الفلكية ثم يعلم ساير الموجودات الخارجية
والذهنية التي فاضت عنه تعالى بواسطة الحركات الجزئية التي تنبعث عن القوى الجزئية المنطبعة في الافلاك ثم علم انه يجب علي ان انبهكم على فائدة
جليلة تخلو عنها اكثر الزبر المتداولة وهي ان العلم الاجمالي الذي ثبت من هذا التحقيق للباري جل ذكره يحتمل وجهين احدهما ان يكون فردا آخر سوى
الحضوري والحصولي ولكنه لما لم يوجد في الممكنات ولا يكون كاسبا ولا مكتسبا فلم يبحث عنه في المنطق ولم يذكر في تقسيم العلم في فواتح كتب المنطق والظاهر
هذا فان العلم والمعلوم في الحصولي والحضوري متحدان ذاتا غاية الامر ان في الحصولي تغايرا اعتباريا ايضا وفي الحضوري اتحادا محضا وهذا العلم ليس فيه
اتحاد بين العلم والمعلوم اصلا لا ذاتا واعتبارا ولا ذاتا فقط فكيف يقال انه من احدهما فالتقسيم ايضا بطرح ان يقال ان العلم اما حضوري ان كان
حضور ذات المعلوم كافيا للانكشاف ولم يحتج الى حصول صورة عند العالم او حصولي ان كان بحصول الصورة منه عنده او ذاتي ان كان عين ذات
العالم ونفسه ولا يكون محتاجا الى حصول المعلوم او حضوره عنده وهذا معنى ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي من ان العلم الاجمالي
مبدء للعلم التفصيلي وخلاق للصور الذهنية والخارجية وهو العلم الحقيقي وصفة الكمال وعين الذات واما العلم التفصيلي فهو علم حضوري بالموجودات
الخارجية وبالصور الذهنية العلوية والسفلية انتهى لمخصا فان هذه العبارة تدل بحسب الظاهر على ان العلم الاجمالي ليس بحضوري ولا حصولي بل هو فرد آخر
من العلم وثانيهما ان يكون حضوريا الا ان العلم الحضوري له تعالى على قسمين احدهما الاجمالي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عنده تعالى من حيث كون
المعلوم منطويا ومندرجا في وحدة ذاته ومعلولا لها وثانيهما التفصيلي وهو يكون بان يكون المعلوم حاضرا عند الواجب على حسب الخصوصية ولا ريب في تحقق
العينية مع المعلوم في العلم الحضوري التفصيلي وما تقرر عندهم من ان العلم والمعلوم في الحضوري متحدان فالالف واللام على الحضوري للعهد الخارجي
اشير بها الى العلم الحضوري الذي هو ما وراء العلم الاجمالي فتقسيم الحضوري ح ان يقال الحضور فيه لا يخلو اما ان يكون بالعينية بان يكون الحاضر عين العالم
واما ان يكون بالاتصاف بان يكون ما هو الحاضر عند العالم صفة من صفاته القائمة به واما ان يكون بالانطواء بان يكون ما هو الحاضر معلولا للعالم
ومنطويا فيه والاول كما في علم المجردات من العقول والنفوس بذواتها وعلم الواجب بنفسه والثاني كما في علم المجردات من العقول والنفوس بصفاتها والانضمامية
والثالث كما في علم الباري بالاجمالي للممكنات ويمكن ان يقال ان المعلوم بالذات في العلم الاجمالي ذاته تعالى فالعلم والمعلوم بالذات متحدان كما هو شان
العلم الحضوري ح فعبارة المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي مأولة بما قال به استاذي وجد ابي قدوة المدققين نور الله مرقده من ان العلم
الاجمالي ايضا حضوري فذكر الحضوري في التفصيلي ليس للتخصيص بل للتوضيح والتبيين اذ في حضوريته نوع خفاء بخلاف علمه الاجمالي فانه لما كان فيه كل
من العالم والمعلوم بالذات والعلم عين الآخر من جميع الوجوه يكون علما حضوريا بلا ريب لا خفاء فيه ليحتاج في ازالته الى التوضيح انتهى فان قلت
ان الشيء انما يكون سببا للانكشاف شيء آخر اذا كان غيره كما في العلم بكنهه وذاتياته كما في علمنا الانسان بالناطق او عرضياته كما في العلم بالوجه ولا شك
ان ذات الباري تعالى ليس عينا للممكنات ولا عرضياته ولا ذاتياته فكيف يكون سببا لانكشافها قلت انه قد تقرر عند الصوفية انه ليس في عالم الكون الا ذات
واحدة هي الوجود وهي تتطور بتطورات اعتبارية فالمتطور بكل تطور هو الممكن والمعرى عنه هو الواجب فحال الممكنات بالنسبة الى الواجب كحال الاوصاف

الانتزاعية بالنسبة الى منشاءها فكما ان الاوصاف الانتزاعية كالزوجية موجودة بوجود منشاءها كالاربعة اذ الزوجية حال من احوالها واعتبار من اعتباراتها
وبهذا الوجود صارت الزوجية يترتب عليها الآثار فكذا الممكنات موجودة بوجود الباري ويترتب عليها الآثار بهذا الوجود فان خلج في صدرك ان حال الممكنات
بالنسبة الى الواجب لما كان كحال الاوصاف الانتزاعية بالنسبة الى منشاءها فينبغي ان يحمل الممكنات على الواجب كما يحمل الاوصاف على منشاءها بان يقال الاربعة
زوج والسماء فوق فان اتحاد الوجود موجب للحمل يزاح بان مجرد الاتحاد في الوجود لا يكفي للحمل بل لا بد من علاقة خاصة مجهولة الكنه وانا نعلم بداهة انها
متحققة بين الابيض والجسم لا بين الممكن والواجب فتامل واذا تمهد هذا فنقول ان الذاتي انما يكون مبدءا لانكشاف الذات لانه مقوم له والعرضي انما يكون
منشاء الانكشاف لانه متحد مع ما هو عرضي له في الوجود واذا كان تقويم الواجب لنا فوق تقويم الذاتي وكونه متحدا بالوجود معنا فوق اتحاد العرضي لما هو
عرضي له في الوجود فكيف لا يكون الواجب مبدءا لانكشافنا **قوله** وهو مبدء الخ الغرض منه دفع ايرادين الاول ان ذات الواجب تعالى واحدة فكيف
تكون منشاءا لانكشاف الكثير والثاني ان الممكنات تكون معدومة فكيف يتعلق بها العلم فان علم الشيء فرع وجوده في الذهن او في الخارج وحاصل الدفع
ان الصورة الواحدة الفرضية المتعلقة بجميع الاشياء تكون مبدءا لانكشاف جميع الاشياء لمن حصلت له تلك الصورة سواء كانت تلك الاشياء موجودة او معدومة
تنعكس عليها ذات الواجب تعالى فانه بنفس ذاته منشاء لانكشاف جميع الاشياء لا ينتظر في تحصيل الكمال الى غيره وجميع الاشياء معلومة عنده موجودة كانت
او معدومة فلم يلزم من عدم تلك الاشياء عدمه الا ترى انه لا يلزم من انعدام المعلوم الخارجي انعدام العلم لبقاء مبدء الانكشاف وهو الصورة في الاذهان فقوله ما لولا
فبان المعدومات التي لا تحقق لها كيف يتعلق العلم بها فانه لا بد لصدق الموجبة من وجود الموضوع فكيف يصدق على المعدوم البحت انه معلوم اللهم الا ان يثبت
ان للمعدومات ثبوتا وتقررا بنحو ما قبل وجوداتها حتى يكفي هذا الثبوت لتعلق العلم واما ثانيا فبان قياس علم الواجب على الصورة قياس مع الفارق فان الصورة
الواحدة الفرضية منتزعة عن جميع الاشياء وموجودة في الذهن بخلاف الواجب ويمكن ان يقال ان القياس في مبدئية الانكشاف لا في جميع الاوصاف
واما ثالثا فبان علمه تعالى عند المحشي علم اجمالي وهو حضوري او غير الحضوري والحصولي كما مر فكيف يشبه بالصورة العلمية فانها علم حصولي على ان
اطلاق الصورة على الواجب تعالى كيف يجترئ عليه فانه لم يسمع من الشارع ويمكن ان يقال ان المحشي اطلق الصورة على الواجب تعالى بل انما شبه علمه بها في كونه
مبدء الانكشاف لا في جميع اوصافها فلا ضير فتدبر **قوله** وتمام القول فيما في علم الواجب تعالى بالممكنات اقول لما كان مسئلة علم الواجب تعالى من
المسائل المهمة اردت بذكرها اجمالا فراغ الذمة فاقول كما ان البناء يتصور اولا صورة البناء ثم يوجده على حسب ما تصوره كذلك الواجب تعالى علم
اولا جميع العالم بالامتياز التام والفعلية البحتة وهذا هو علمه الفعلي الاجمالي ثم اوجده على حسب ما علمه وعلم جميع العالم ثانيا بانه مطابق لما تصوره وهذا هو علمه
التفصيلي وقال بعض اهل يونان من سفهاء الفلاسفة انه لا علم له تعالى بشيء من الاشياء اصلا فهو جاهل محض مستدلا بان العلم نسبة واضافة بين العالم
والمعلوم وهي تستدعي تغاير المنتسبين وليس بين الباري تعالى ونفسه تغاير فلا يتحقق له تعالى علم بذاته ومن لا يعلم الذات كيف يعلم الاغيار فانتفى العلم عن
الباري تعالى راسا والعياذ بالله اما فهموا ان تغاير الطرفين بالاعتبار كاف لتحقق النسبة وقال بعضهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
ومشرب الفرقة القليلة انه تعالى لا يعلم نفسه فقط ومآل الشرذمة القليلة انه تعالى لا يعلم غيره والبعض قالوا انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية وذهب
فرقة الى انه تعالى لا يعلم علمه وهم يستدلون على مخيلاتهم بدلائل كثيرة مذكورة في المطولات ومن تامل في ثمرات اعضاء الانسان وعرف احوال الملك والجان
ونظر في خواص النباتات وتفكر في عجائب الجمادات وخيل اوضاع السماء وحركاتها وفوائد النجوم وتاثيراتها وغيرها من الكائنات والموجودات كيف يرتاب
في علم من شيء هذه الامور يقول مصدقا ربنا ما خلقت هذا باطلا قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير والسماء ذات بروج والارض ذات
فجاج كيف لا تدلان على العالم اللطيف الخبير واستدلوا على علمه تعالى بنفسه بان الباري تعالى مجرد عن المادة وكل مجرد عن المادة فهو عالم بذاته اما الصغرى
فلان الباري لو كان ماديا لكان اما جسما او حالا في مادة او نفس المادة والاول يستلزم التركيب الثاني يستلزم الاحتياج الى المحل وهما محالان في حقه
تعالى والثالث ايضا باطل لان المادة بنفسها في مرتبة القوة المحضة تحتاج في تقومها الى الصورة والباري تعالى في مرتبة الفعلية البحتة فكيف يكون مادة واما الكبرى
فلان العلم هو حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة عند الذات المجردة المستقلة وذات الباري تعالى حاضرة عندها بلا توسط الغير فهو عالم بذاته وعلى علمه تعالى بالغير
تبعا للمتكلمين بانه قادر وكل قادر عالم اما الصغرى فمن المسلمات واما الكبرى فلان القدرة هو الفعل بالاختيار فلا بد من سبقة العلم عليه فجمهور العقلاء
من الحكماء اتفقوا على انه تعالى عالم بنفسه وبجميع الاشياء قبل الايجاد فهذا العلم اما ان يكون جزء الباري او عينه او امرا خارجا فاما هو منضم معه او منتزع عنه او امر
منفصل والى جزئيته لم يذهب ذاهب لبساطته تعالى وهنا خارجا على ما تقرر والى شق الانضمام ذهب ارسطو وابو نصر وابو علي حيث قالوا ان علمه تعالى بسلسلة الممكنات

علم حصولی یرتسم صورها فی ذاته جل وعلی وتلک الصور مبادی لانکشاف المعدومات فی الوجودات کلها عنده تعالی فعلمه تعالی عندهم بالممکنات یکون سقدما علی ایجادها فلا
یلزم علیه الاستحالة الاولی من الاستحالات المذکورة اعنی لزوم عدم علمه تعالی قبل وجود الممکنات ویرد علیه امور الاول انه اذا اراد الله تعالی خلق العقل الاول
فخلقه لایکون بالاضطرار والا یلزم کون الباری تعالی مضطرا بل خلقه یکون بالاختیار والارادة وهو یوجب سبق العلم فلا بد من ان یعلم الله تعالی العقل الاول
قبل وجوده والعلم علی هذا التقدیر صورة مرتسمة منضمة فی ذاته تعالی ولا خالق لهذه الصورة الا هو فیکون هذه الصورة التی هی العلم اول المعلولات للباری لما کانت
تلک الصورة صورة مرتسمة وعرضا کانت اضعف فی الوجود من الوجود من الجواهر لانها قائمة بالذات والاعراض قائمة بالمحال فیلزم ان یکون اول المعلو
اضعف من البواقی مع انه قد تقرر فی اسفارهم ان المعلول الاول یجب ان یکون اقوی من سائر الممکنات بقی مطالبة البرهان علی ان المعلول الاول یجب
ان یکون اقوی من سائر الممکنات فاقول لو کان معلول اقوی من المعلول الاول فاما ان یکون هذا المعلول قبل المعلول الاول او بعده او فی درجة المعلول
الاول والاول باطل اذ لو کان هذا المعلول قبل المعلول الاول لایکون المعلول الاول اولا وقد فرضناه اولا هف ولا سبیل الی الثانی ایضا اذ لو کان هذا
المعلول بعد المعلول الاول لکان ثانیا ولیس صدور المعلول الثانی الا بواسطة المعلول الاول فحینئذ یلزم خساسة کیفیة وهو المعلول الاول عن المعلول وهو المعلول الثانی الاشرف وهو من
الاباطیل والثالث ایضا لایقبله العقل السلیم اذ لو کان المعلول الثانی الاشرف فی درجة المعلول الاول الاخس یلزم صدور المعلولین فی درجة واحدة من واحد
بسیط وهو الباری تع وهذا خلاف ما تقرر فی کتبهم من ان الشیء الواحد لایصدر عنه من جهة واحدة الا الواحد واذ بطلت هذه الشقوق تقرر ان المعلول الاول
یکون اشرف من سائر المعلولات وهو المطلوب وللتفصیل موضع آخر والثانی انه من اجلی البدیهیات تغایر علمی الباری تعالی بالنسبة الی بکر وخالد لتغایر صورتهما
المنتزعتین الحاصلتین فی ذاته تعالی فکما ان المعلومات غیر متناهیة کذلک علومه تعالی بحسبها ایضا غیر متناهیة اذ لکل معلوم علم وجمیع المعلومات الغیر
المتناهیة مترتبة عنده جل وعلی لتعین الاول والثانی والثالث وهکذا فکذلک علومها ایضا مترتبة بالعرض فان العلم المتعلق بالحادث امس اول والعلم المتعلق
بالحادث الیوم ثان وبالحادث الغد ثالث وهکذا فح یکون هذه العلوم امورا غیر متناهیة موجودة فان الکلام فی العلم الفعلی الاجمالی له تعالی ومترتبة و
لو کان الترتیب بالعرض وهذا القدر من الوجود والترتب یکفی لجریان براهین التسلسل فقد بطل کون العلوم امورا منضمة قال العاشق بالله مظهر
انوار الحق مولانا محمد نور الحق قدس سره فی بعض تحریراته ان اریدت بتغایر العلم المتعلق بخالد للعلم المتعلق ببکر ان مبدء الانکشاف متغایر فلا نم
اذ مبدء الانکشاف هو الباری وهو واحد لا کثرة فیه حتی یتغایر وان اریدت نفس الانکشاف فنسلم ان الانکشافین متغایران ولکن لا کلام لنا فیه
ولا یذهب علیک انا نختار الشق الاول ونقول ان مبدء الانکشاف عند المعلمین الثلث لیس ذات الباری تعالی بل علمه تعالی عندهم حصولی فمبدء الانکشاف
هی الصور کما هو شان العلم الحصولی وصور المعلومات متغایرة والثالث ان هذه المنضمات اعنی العلوم صدورها منه تعالی لا یخلو اما ان یکون بالایجاب والاضطرار
بدون الاختیار او یکون بالاختیار والوجدان السلیم یحکم ببطلان الشق الاول اذ الاضطرار نقص فی جنابه تعالی ولما کان الموجد بالاختیار یعلم الموجد اولا ثم
یوجده فالثانی یوجب سبقة العلم للباری تعالی علی وجودها فننقل الکلام الی هذا العلم فانه ایضا امر منضم علی الفرض فصدوره اما بالاختیار او بالاضطرار الثانی باطل
لما مر والاول یوجب سبق العلم بهذا العلم وهکذا فاما ان یذهب السلسلة الی غیر النهایة فیلزم التسلسل فی جانب الماضی بان یکون لعلم الباری تعالی زید علم
آخر قبله وهذا ایضا اختیاری فله علم آخر قبله وهکذا ومن المعلوم انه لا شک فی استحالته او ینتهی السلسلة بان یکون الانتهاء الی علم یکون عین الذات لا ان یکون
منضما معه وهذا هو المطلوب فیه اما اولا فبانه لا یلزم المطلوب من الانتهاء الی العلم الذی یکون عین الذات فانا نثبت عینیة علم العلم لذاته تعالی لا عینیة
هذا العلم والمطلوب هذا لا ذلک ویمکن ان یقال ان حقیقة العلم متحدة فاذا ثبت اتحاد بعض انحائها ثبت اتحاد جمیع انحائها واما ثانیا فبما افاده بحر العلوم فی حاشیته
علی شرح سلم العلوم قدس سره بان العلم صفة کمالیة وفی اضطراریها لا نقص بل النقص فی اختیاریتها اذ لو کانت هذه الصفة اختیاریة ومقدورة له فانه
قادر ان شاء علم وان شاء لم یعلم ومشیة عدم العلم جهل فعلی تقدیر اختیاریة صفة العلم یلزم جهله تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا والرابع انه یلزم ح استکماله
تعالی بالغیر وهی تلک الصور وهو محال فیه ان المحال الاستکمال بالامر المنفصل لا بالصفة القائمة بجنابه تعالی والخامس انه یلزم زیادة صفة العلم
علیه تعالی وهی الصور مع انهم قائلون بکون صفات الباری عینه ولعل متبعی المعلمین یقولون ان الصفة الحقیقیة ما یکون زائدا علی الموصوف
فلا ضیر فی کون صفة العلم زائدة علی ذاته تعالی کیف فان من یقول بکون صفات الباری تعالی عینه یقول بنفی الصفات
غایة الامر انه یقول بترتب ما هو ثمرة الصفة علی ذاته تعالی فتدبر والی الشق الرابع اعنی کون علم الباری تعالی مترتبا عنه ذهب بعض المتکلمین
حیث قالوا ان للباری تعالی صفة واحدة بسیطة ذات اضافة وتعلق الی المعلوم فانه ینکشف کل واحد واحد من الممکنات المعلومات بهی الاضافة

الخاصة له وهو معنى انتزاعي ويرد عليه اما اولا فبان المعنى الانتزاعي لا بد له من منشاء الانتزاع والا لم يكن انتزاعيا بل يصير اختراعيا فالعلم الذي
هو معنى انتزاعي اما ان يكون منشاء الانكشاف المنكشفات بحسب نفس مفهومه الانتزاعي او بحسب منشائه والاول باطل اذ الامر الانتزاعي لا وجود له
قبل انتزاعه من المنشاء واما بعده فذلك المنتزع يصير منضما قائما بالمنتزع وهو الواجب فيلزم عليه الزم على شق الانضمام ولا سبيل الى الثاني ايضا فانا
نتكلم في المنشاء بل هو عين الواجب او جزئه او امر خارج عنه منضم معه او منفصل عنه او منتزع عنه والاول يستلزم المطلوب فان منشاء الانكشاف وهو منشاء
الانتزاع عين ذاته تعالى والثاني والثالث باطلان كما مر والرابع ايضا باطل كما سيجيء وعلى الخامس نقول ان المنشاء المنتزع اما منشاء الانكشاف بنفسه
او بحسب منشائه وكذا فيلزم التسلسل في المناشي للمنتزعات وهو باطل وقيل ان التسلسل في المناشي لكونها اعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يكون
مستحيلا فتدبر واما ثانيا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير لان العلم صفة كمالية وهو ح ممكن غيره تعالى والاستكمال بالممكن للواجب اشنع واما ثالثا فبانه
يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى لان الاضافات زائدة على ذاته وهم يلتزمون ذلك فلا غضاضة عليهم واما رابعا فلان تلك الصفة ممكنة محتاجة
لا بد لها من علة وهي اما غير ذاته تعالى او هو تعالى والاول باطل والا يلزم احتياج الباري في الاستكمال بالعلم الى الغير والثاني ايضا باطل لانه تعالى لو كان
علة لتلك الصفة والعلة قبل المعلول فيكون الباري في مرتبة تقدمه على تلك الصفة جاهلا والعقل لا يجترئ عليه ان قلت ان المحال انما هو خلو الباري عن العلم
في الخارج واما في تصور العقل فليس خلوه بمحال قلت ان مرتبة تقدمه على تلك الصفة من المراتب لنفس الامر فيلزم الخلو في نفس الامر وهو محال واما خامسا
فبانه يلزم على مذهبهم ان يتعلق الاضافة بالمعدومات فانه تعالى عالم بها ايضا ويمكن ان يجاب عنه بان المعدوم الخارجي وان كان معدوما في الخارج الا انه
يجوز ان يكون له ثبوت علمي فح لا يلزم تعلق العلم بالمعدوم الصرف فتدبر وفي الخامس اعني كون علم الباري تعالى منفصلا عنه تحقق خمسة مذاهب المذهب
الاول ما قاله بعض المشائين من ان صور الاشياء المعدومة والموجودة باسرها حاصلة في العقل الاول وهو نفسه مع ما فيه علم له تعالى فانه حاضر بنفسه
وصفاته عنده تعالى وفيه اما اولا فبان العلم صفة كمالية له تعالى فلو كانت صفة العلم مغايرة له منفصلة عنه لزم زيادة صفة العلم والاستكمال بالغير وهو باطل
واما ثانيا فبانه لما كان العقل الاول مع ما فيه من صور الاشياء علمه تعالى فيلزم ان يكون صدور العقل الاول من الباري تعالى بالاضطرار لا بالاختيار
اذ الصدور بالاختيار يستدعي سبقة العلم عليه وح ليس علم الباري سابقا على العقل الاول فان علمه عبارة عنه معه والصدور بالاضطرار نقص ولا يذهب عليك
ان صدور الصفة الكمالية التي منبعها نفس الذات بالاضطرار ليس بنقص انما النقص في صدورها بالاختيار وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكر واما ثالثا فبانه
لما كان علم الباري تعالى عبارة عن العقل الاول مع ما فيه من الصور فيلزم ان يكون الباري تعالى قبل ايجاد العقل الاول جاهلا اذ ليس قبل وجوده علم فان علمه
عبارة عنه مع ما فيه وهذا سخيف عندهم والمذهب الثاني قول سقراط وتلميذه افلاطون سيد الاشراقيين ومتابعيه من ان الباري تعالى عالم بالممكنات
بان صورها بتمامها قبل وجوداتها الخارجية منفصلة عن الباري تعالى قائمة بذواتها مجردة عن المادة حاضرة عنده تعالى فهذه الصور هي علوم الباري
وفيه اما اولا فبانه يلزم ح الاستكمال بالغير وهي الصور واما ثانيا فلانه يلزم ح زيادة صفة العلم عليه تعالى وهي هذه الصور واما ثالثا فلان بعض الاشياء جواهر وبعضها
اعراض والاعراض قيامها ووجودها في محالها فكيف تقوم بذواتها اللهم الا ان يقال ان المراد بالقيام بنفسها هو ان لا تقوم بالعالم بها وهو الله سواء كانت
قائمة بنفسها او بغيرها فيجوز ان يكون السواد مثلا قائما بمحله كالثوب وغير قائم بالباري العالم به على انه يجوز ان يكون الشيء عرضا في عالم وجوهرا في عالم
آخر الا ترى ان اعمال الانسان اعراض في الدنيا وتصير جواهر في العقبى وقت الوزن كما ذهب اليه بعض المحققين واما رابعا فبان صدور تلك الصور
من الواجب تعالى لا من غيره ولا ريب في ان هذه الصور تكون ضعف الوجود بالنظر الى ذوي الصور فيلزم كون المصادر الاول ضعف وهذا باطل كما مر واما خامسا
فلانه يلزم ح ان لا يكون الباري في مرتبة متقدمة على هذه الصور عالما بشيء اذ علمه عبارة عنها واما سادسا فلما قال القاضي من ان هذه الصور الموجودة
لذواتها لما وا جبة لذواتها وهو محال للزوم تعدد الواجبات او ممكنة قائمة الذات والوجود عنه تعالى فهي لا محالة مسبوقة بالعلم سبقا ذاتيا
عن الجهل المستحيل فعلمه تعالى بها اما بصور اخر مثلها فيلزم الدور او التسلسل او بذاته تعالى فيكفي ذاته تعالى في الانكشاف فلا بد من ان يكفي اولا ولا يحتاج
الى هذه الصور اقول مثل هذا غريب عن مثله فان سبقة العلم انما يجب اذا كان صدور تلك الصور بالاختيار لم لا يجوز ان يكون صدور هذه الصور
بالاضطرار ولا يلزمه سبقة العلم على الاصدار كما قدمه والثالث مذهب الشيخ صاحب الاشراق شهاب الدين المقتول السهروردي وهو ان الله تعالى نور الانوار
لذاته وغيره مظهر به فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات والارض فلا يحجبه شيء عن شيء فيدرك جميع الاشياء بالاشراق النوري وهو غير قائم بذاته تعالى بل هو
منفصل عنه مبدأ لانكشاف جملة المعلومات كما ان النهار مشرق وليس الضوء قائما به ويرد عليه اما من الاستكمال بالغير والاضطرار في صدور هذا الاشراق وغيرها

ش
اقتضاء
وصفه
لا تفصل
فتدبر
ش
اقتضاء
ش
اقتضاء

وقد عرفت ما على الاضطرار فتذكره الرابع ذهب طائفة من المشائين من ان الممكنات تماما موجودة في عالم الدهر والثبوت الدهري عبارة عن الثبات النفس
الامري الذي لا يوجد فيه التقضي والتجدد والتقدم والتاخر فهذه الممكنات الحاضرة عند الباري تعالى الموجودة في الدهر هو علم الباري بها ويرد عليه امور منها انه يلزم
على هذا المذهب ان لا يكون الباري تعالى عالما بالممتنعات كشريك الباري تعالى والممكنات المعدومة من الازل الى الابد لكون انفكاك ذلك ليس لها وجود في الدهر
فلا سبيل الى علمه تعالى بها وان اختلج في صدرك ان علم الباري تعالى قسمان احدهما بالوجود الدهري وهو علم الممكنات الموجودة في الدهر وثانيهما بطريق آخر
وهو علم الممكنات المعدومة والممتنعات فازحه بان هذا احداث قول مجدد يخالف ما عليه الجمهور من ان علم الباري تعالى حقيقة واحدة متحدة وان كانت المعلومات
مختلفة متعددة ومنها انه يلزم ان لا يكون الباري تعالى عالما بشيء في مرتبة قبل وجود هذه الممكنات وهو جهل ومنها الاستكمال بالغير اذ العلم صفة كمالية وهو على
هذا التقدير منفصل ومنها انه يلزم الاضطرار في صدور هذه الممكنات وقد مضى ما عليه فتدبر ومنها انا نبطل اجتماع الممكنات في الدهر لا بما قال الحسن المحقق
من ان الماضيات والمستقبلات كلها موجودة في الدهر وفيها ترتب في الدهر فيجري براهين التسلسل لان القائلين بالمعية الدهرية يقولون لا تقدم
فيه ولا تاخر فلا ترتيب بل بما استدلوا على بطلانه من انه لو جازت المعية الدهرية للزم التداخل والتالي باطل فكذا المقدم ووجه الملازمة ان الماء مثلا كان
في الكوز امس ثم نصب منه اليوم وحل فيه الهواء لاستحالة الخلاء فلو جازت المعية الدهرية يجب ان يكون الماء والهواء كلاهما في الدهر في كوز واحد وان هذا
الا تداخل ومن انه كان زيد مثلا قائما امس وقاعدا اليوم فلو جازت المعية الدهرية للزم ان يكون زيد في الدهر قائما وغير قائم وهل هذا الا اجتماع النقيضين في
نفس الامر ولا شك في بطلانه والتفصيل موضع آخر الخامس قول بعض المعتزلة من ان علم الباري هي الممكنات الثابتة قبل وجوداتها الخارجية من
غير وجود وفيه امور منها انه يلزم الاستكمال بالغير وهو باطل ومنها ان الثبوت هو الوجود فلا معنى لقولهم من غير وجود وما قال رئيس المتاخرين في الاربعين
من ان الاشياء كلها ثابتة عنده تعالى ثبوتا علميا من غير تحقق واقعي خارجي او ذهني كالسراب فمردود بان تحقق الشيء وحضوره عند العالم من غير وجود له
في نفس الامر في الذهن او في الخارج غير معقول على ان القضية الموجبة كقولنا زيد معلوم تقتضي وجود الموضوع ضرورة ان الايجاب يقتضي والقياس على السراب
مع الفارق فان الصورة السرابية وان ليست بموجودة في الخارج لكنها موجودة في الحس المشترك وان لم يكن منشاء صحيحا وليس هذا في الممكنات قبل وجوداتها
الخارجية وفي شق العينية يتحقق ثلث مذاهب الاول ما ذهب اليه فرفوريوس من اليونانيين من ان العالم في علم الباري تعالى بالممكنات والمعلوم
متحدان والثاني مقولة بعض الصوفية من ان الواجب والممكنات متحدان بالذات اذ ليس في عالم الاليس الا ذات واحدة هو الوجود فاذا تخصصت
باي تخصيص كان صارت تلك الذات ممكنة وما عرى عن التخصيص هو الواجب فتلك الذات ليست بكلية بمعنى ان تقبل التكثر بالذات لانها ذات
واحدة لا تقبل التكثر بالذات اصلا ولا بجزئية بمعنى ان لا تقبل التكثر مطلقا لانها تقبل التكثر بالاعتبارات والتخصيصات وتلك التخصيصات والتعينات
الغير المتناهية منتزعة عن تلك الذات وبها يترتب الاحكام والآثار المختلفة وبالجملة لما كان الواجب والممكنات متحدين بالذات فعلمه تعالى بذاته يشتمل العلم
بجميع الممكنات فهو تعالى لما علم ذاته علم جميع الممكنات لان ذاته متحدة مع ذوات الممكنات ليست بمتغايرة معها بالذات والفرق بين مذهب فوريوس
ومذهب الصوفية ان فرفوريوس يقول ان الممكنات مغايرة للواجب ذاتا وعين له وجودا والصوفية يقولون ان الممكنات متحدة معه ذاتا ووجودا ومذهب
فرفوريوس يرجع الى مذهب الصوفية فانه لما قال باتحاد الوجودين يقول باتحاد الذاتين اذ كيف يكون اتحاد الوجود مع تغاير الذات فان اتحاد المعنى
المصدري وتعدده تابع لوحدة المضاف اليه وتعدده كذا قال بعض العلماء رحمه الله وانت تعلم ان هذين المسلكين مما لا يقبلهما الحكماء فان اتحاد الواجب والممكن
لا يقبله العقل المتوسط كيف فان الممكنات محتاجة والخالق غني فكيف الاتحاد ومحققو الصوفية ايضا ليسوا بقائلين بالاتحاد قال الشيخ خليفة اشد في الايضاح
الشيخ محي الدين ابن العربي في الفتوحات المكية لو صح ان يترقى انسان عن انسانيته والملك عن ملكيته ويتحدان بخالقه لصح انقلاب الحقائق وخرج الاله
عن كونه الها ولصار الحق خلقا والخلق حقا وما وثق بها احد انتهى وفيها العبودية لا تشترك الربوبية في الحقائق فلا بد ان يكون الحقائق متباينة انتهى
وفيها ما قال بالاتحاد الا اهل الالحاد كما ان القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول انتهى فتدبر والمذهب الثالث ما ذهب اليه المتاخرون من الحكماء من ان ذات
الباري تعالى منشاء لانكشاف الممكنات مع تباينها لذواتها ويرد عليه ما اورده جد جدي قدوة المحققين كمال الملة والدين حيث قال القول بان العلم عين الواجب
باطل بوجهين الاول ان كون ذات الواجب تمام مبدأ لانكشاف الماهيات الامكانية بدون حضور صورها او حضور ذواتها مع تباين الحقيقة بينه وبين الممكنات
غير معقول والقياس بانكشاف المرسومات بالرسوم مع تباين مفهومها فاسد لان العلم ليس بالحقيقة الا العلم بكنه حقيقة الشيء والعلم بالعوارض ليس كذلك والكلام فيه
وقيل من ان وجود الواجب تعالى نفس وجود الممكنات فيرجع جهة الوجود في الممكن اليه تعالى فبالنظر الى هذه الجهة صار علما بها ومبدأ لانكشافها تعسف فان القول

باتحاد وجوده تعالى مع وجود الممكن لا يصح على طور العقل المتوسط اصلا والثاني سلمنا جواز انكشاف احد المتباينين بحضور الآخر لكن انكشاف سائر الممكنات لا الى نهاية
من المجردات والماديات والاعراض والجواهر المتباينة بحضور حقيقته واحدة بسيطة مستحيل عند العقل ويلزم عدم امتياز المعلومات بعضها عن بعض عند العالم فان سبب
العلم والانكشاف ما لم يتميز عند العالم لم يكن بين المعلومين فرق عند العالم فان العقل ينقبض عن الحكم بالتمايز بين المعلومين حين فقدان تمايز جهتي العلم وهذا كما ان
العلم اذا كان بحصول الصورة فالحاصل عند العلم بهذا غير الحاصل عند العلم بذلك وان كان عبارة عن الاضافة يكون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك
والا لم يكن فرق بين العلمين فكما ان العلم بالشيئين يساوق تمايزهما عند العالم بداهة كذلك يقتضي ان يكون وجه التمايز لاحدهما عنده غير ما للآخر الا ترى ان المعنى
البسيط الواحد بجهة واحدة لا يتصور ان يكون مميزا بين الامرين الا بعد ان يكون معه جهة تميز باحدهما احدهما بالاخرى الآخر وبدونه دعوى التمايز خرط القتاد و
كما ان التمايز بين الشيئين في الخارج لا يحصل الا بتمايز المميزين في الخارج كذلك التمايز عند العالم لا يحصل الا بتمايز وجه الامتياز عند العالم ولما كان ذاته تعالى
بسيطة محضة كيف يحصل بنفس ذاته البسيطة الاحدية تمايز الاشياء عنده تعالى بلا حضور وجه الامتياز بينهما عنده تعالى ثم كلامه ملخصه والجواب عن هذا
الايراد بوجوه الاول ما اورده القاضي السنديلي ره بان بين الباري تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس ذلك لارتباط مع غيره وبسببه يكون الباري منشأ
لانكشاف جميع المعلومات وتميز بعضها عن بعض عنده تعالى وفيه ما اولا فبان منشأ ابا العقل من ان يكون ذات الباري تعالى كاشفة للممكنات هو
تباين ذاته مع ذواتها وهذا التباين لا يرتفع بوجود هذه الارتباطات ايضا فالابا المذكور يبقى الآن كما كان واما ثانيا فبما اورده المحقق البهاري من انه
لو وجد بين الباري تعالى والممكنات ارتباطات فمن امتياز بعض الممكنات عن بعضها بسبب الارتباطات انما يكون اذا امتاز تلك الارتباطات بعضها عن بعض عند الباري
وامتياز الارتباطات بعضها عن بعض عنده تعالى لا يخ اما ان يكون بنفس ذواتها من غير احتياج الى امر آخر او بذاته تعالى او بذوات الممكنات او بارتباطات اخر فعلى
الاول يلزم ان يكون انكشاف الارتباطات للباري تعالى ايضا بذواتها لا بذاته تعالى فان العلم والتمايز متساوقان بسبب فاذا فرضنا ان ذاته تعالى سبب الانكشاف
وعلى الثاني فيعود الكلام الاول فيقال ان الباري تعالى مع تباين حقيقته للارتباطات كيف يكون كاشفا لها وكيف يكون الارتباطات ممتازا بعضها عن بعض
عنده تعالى اذ سبب العلم ما لم يتميز كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم وعلى الثالث يلزم الدور لان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات
بعضها عن بعض عند الباري وامتيازها موقوف على ذوات الممكنات وهذا دور وعلى الرابع لم يحصل الامتياز اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز
الارتباطات وامتيازها على امتياز ارتباطات آخر وهكذا ولا يكون واحد من تلك السلسلة متميزا بالذات فان امتياز كل موقوف على الآخر وما لم يتميز واحد
منها بالذات لم يتميز واحد منها بالعرض والا لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو محال ولا يذهب عليك ما فيه من وجهين الاول على ما قيل ان تلك الارتباطات
من شرائط الانكشاف والقدر الضروري ان يكون مبدء الانكشاف متميزا عند المدرك مبدء الانكشاف حقيقة هو ذاته تعالى وهو متميز والتمايز بين الشرائط
والوسائط ليس بلازم انما اللازم تحققها فتامل والثاني انه لا يلزم الدور على الشق الثالث اصلا فان امتياز الممكنات موقوف على امتياز الارتباطات وامتياز
الارتباطات موقوف على ذوات الممكنات لا على امتيازها فاختلف الموقوف والموقوف عليه نعم لو كان امتياز الممكنات موقوفا على امتياز الارتباطات وامتياز الارتباطات
موقوفا على امتياز الممكنات يلزم الدور صراحة لعدم الاختلاف فافهم والثاني ما اورده بحر العلوم ره حيث قال ان ذاته تعالى لما كانت كاملة في حد ذواتها غير منتظرة
في كماله الذاتي الى شيء مع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون بنفس ذاته منكشفا عنده الاشياء قاطبة والتميز من لوازم الانكشاف فلا يستبعده الا من هو موفا
القريحة انتهى والثالث ما اختاره احسن المحققين وتوضيحه ان الباري وان كان حقيقته مباينة مع حقائق المعلومات لكنه يجوز ان يكون له مع كل واحد منها
خصوصية لا يكون تلك الخصوصية مع غيره وبهذه الخصوصية يكون الباري مبدءا للانكشاف لذلك الممكن ولما كانت هذه الخصوصيات ممتازة بعضها عن بعض
فبحسب امتيازها يمتاز الممكنات ايضا الا ترى ان التصاوير المنقوشة على الجدران مثلا تكون مبدء لانكشاف ما هي تصاوير له من الجواهر الجسمانية مع تباينها لها
نوعا وجنسا وانما هذا الانكشاف لمناسبة ومشاكلة للتصاوير لها واذا لم تسمع ان كثيرا من الكاملين العارفين يعاينون جميع الاشياء موجودة كانت او معدومة
ماضية كانت او مستقبلة مع الامتياز والكشف التام وان الكاس المصنوع لافلاطون المسمى بجام جهان نما ينكشف به جميع العالم على وجه الامتياز والتام فلما كان
حال الممكنات المجلببة بالعلائق البدنية والمتدنسة بالادناس الجسمانية كذلك فما هو الحق المنزه عن جميع الادناس والظلمات المانعة عن الامتياز والانكشافات
كيف لا يكون له مناسبة وخصوصية مع كل واحد منها يكون بسببها مبدءا لانكشافها وامتيازها عنده تعالى وكما كان ههنا اشتباه ان تلك الخصوصيات
الكثيرة كيف تنتزع من الذات الاحدية البسيطة الحقة دفعه جدابي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقدهما بما توضيحه انه كما يجوز عند العقل ان يكون الاوصاف
الكثيرة منتزعة عن ذات واحدة بسيطة كالكرة فانها تكون منشأ لانتزاع الدوائر الصغار والكبار والقطبين والمحور فكذلك ذات الباري تعالى

وان كانت واحدا حقا محضا بسيطا لا كثرة فيه بجهة من الجهات ولكنه يجوز ان يكون مناطا لانتزاع الخصوصيات المختلفة وتكون تلك الخصوصيات
المنتزعة عن الذات الاحدية البسيطة متمايزة الاحكام والآثار وليس مدار الكشف على هذه الخصوصيات الانتزاعية بل على الذات الواحدة وانما الخصوصيات
روابط وشرائط للانكشاف وهذا تفصيل ما قال المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي وعينيك على فهم ذلك حال الاوصاف الانتزاعية مع الموصوفات
انتهى لكن اختلج في القلب ان قياس الباري على الكرة قياس مع الفارق اذ الكرة ليست بسيطة بحتا بل له اجزاء مقدارية بخلاف الواجب فانه بسيط
محض فح يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة منتزعة عن الكرة دون الواجب ويمكن ان يقال انا لا نعلم كنه خصوصية بين الواجب والممكن حتى نقول انها
انتزاعية او غيرها وهذا مقام التوجيه والتجويز الصرف فيه يكفينا والاستبعاد البحت لا يضر لمدعانا ولا ينفع لمدعاكم والكلام وان افضى الى التطويل
لكنه ما خلى عن التحصيل فتدبر وتشكر قال المص وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا هذا القول معطوف على قوله علم الباري تعالى ومثال للمنفي لا للنفي
فان علم المجردات عن المادة وهي العقول بانفسها وعلمنا بانفسنا حضوري يكفي فيه مجرد الحضور من غير احتياج الى الحصول كما انه يكفي في علم الواجب
سبحانه قوله قال الشيخ في التعليقات آه المطلوب من نقل كلام الشيخ ههنا اثبات ان للمجردات علما بانفسها ولنا علما بانفسنا من غير تعرض للحصول والحضور
والتعليقات اسم كتاب له فتفسير التعليقات بالحواشي المعلقة على موضع من كتاب الشيخ كما وقع من الفاضل اللبكني لعله من عدم الرجوع الى ذلك الكتاب
قوله في بيان ذلك اي ان للمجردات علما بانفسها ولنا علما بانفسنا قوله الاشياء آه حاصله ان الاشياء التي لها مدخل في الادراك سواء كانت مدركة او آلة
للادراك سواء كانت مجردات او مادية لا تخلو من انه اما ان يكون وجودها في ارادة الفاعل لاستكمالها لا نفسها اي لان يحصل هي الكمال لذواتها
بالادراك وتحصيل العلوم سواء كان بالواسطة او بغيرها كالمجردات عن المادة من العقول والنفوس او يكون وجودها من اول الفطرة والخلقة لاستكمال
انفسها بل لاستكمال غيرها بها اي لان يكمل بها غيرها ويحصل ذلك الغير الكمال بها بالادراك كالحواس الظاهرة والباطنة فاندفع ما اورد من ان حصر الاشياء
في هذين القسمين اذ من الاشياء ما ليس وجودها لاستكمال انفسها ولا لاستكمال غيرها بها كالبحر والشجر وسائر الاعراض الموجودة في الخارج ووجه الاندفاع ان الحصر بالنسبة الى
الاشياء التي لها مدخل في الادراك بان تكون آلة للادراك ومدركة لا بالنسبة الى مطلق الاشياء وهذه الاشياء المعدودة مما ليس له دخل في الادراك بالمعنى
المذكور فلا تدخل في المقسم فلا يضر خروجها عن الاقسام وح فلا حاجة في الجواب الى العدول عن الحصر كما وقع من احسن المحققين حيث قال ان هذا الترديد
ليس على طريق الحصر بل بحسب التتبع كالانسان المتفحص عن حال العلم بحسب الوقوع يقول ان الانسان اما ان يوجد بحيث يكون عالما بالفعل او بحيث
يكون طالبا للعلم وهكذا فلا ينافيه كون بعض الانسان بحيث لا يكون عالما بالفعل ولا طالبا له انتهى ما وصف بعض الاعاظم الاشياء المنقسمة بقوله
المدركة فقيل ان الآلات الجسدية على ما سيجيء وجودها لاستكمال ذواتها بل لاستكمال غيرها وهي النفس فتلك الآلات من اقسام هذه الاشياء المقسمة مع
انها ليست بمدركة بل هي آلة للادراك اللهم الا ان يراد بالمدركة اعم من ان تكون مدركة او آلة للادراك مجازا قال العلامة الدواني في شرحه لهياكل النور المطلق
المدرك على الحواس بمعنى انها آلة للادراك انتهى قوله فالمفارقات آه حاصله ان المفارقات اي المجردات عن المادة وهي العقول مثلا وجودها وخلقتها من
بدو الفطرة لتستكمل بانفسها بتحصيل العلوم بالذات والصفات والاخيار سواء كانت تلك العلوم كلية او جزئية لتصير نفسها مشابهة بالاله الحق جل علا
كما ملي بذلك كتب المشائين قوله فلذلك اي لكون وجودها في ارادة المبدء الفياض لاستكمال انفسها تدرك ذواتها لان ادراك ذواتها ايضا كمال من
جملة كمالاتها ويحصل بهذا الادراك للمجردات تشبه بالباري تعالى في ذاته ايضا يدرك ذاته فلو لم تدرك المجردات ذواتها لزم التخلف عما خلقت لاجله قوله والنفس آه يعني ان النفس الناطقة التي عرفوها بانها جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف خلقتها ووجودها ايضا لاستكمال ذواتها
اي لان تكمل هي ذواتها بالكمال العلمي قوله فلذلك اي لكون وجود النفس لاستكمال ذواتها تشعر هي ذواتها وتدرك هي تلك الذات لان ادراك الذات
كمال للنفس اذ يحصل لها بهذا الادراك تشبه بالباري عز اسمه فلو لم تدرك النفس ذواتها لزم التخلف عما خلقت لاجله ومن هذا البيان انكشف ان الباء
في قوله بذاتها للتعدية وقوله وتدركها عطف تفسيري على قوله تشعر بذاتها قوله والآلات الجسدانية آه اعلم ان قوله بل لغيرها اضراب عن قوله لا لذواتها
والحاصل ان الآلات التي هي منسوبة الى جسد الحيوان وجسمه اي قوى مخصوصة توجد في ذلك الجسد وتكون آلات ووسائط لعلم النفس بالاشياء سواء
كانت ظاهرة او باطنة وجودها وخلقتها في علم المبدء الفياض ليس لاستكمال ذواتها بان تحصل هي لذواتها كمالا من الكمالات بل وجودها
وخلقتها لاستكمال غيرها وهو ذو الآلة اعني النفس الشاعرة بان يحصل بسببها كمال من الكمالات للنفس وتكون هي وسائط لذلك
الكمال فهي كالجواسيس والخوادم للنفس قوله كالعين مثلا هذا مثال للآلات فان العين آلة توجد في جسد الحيوان وتكون

واسطة لان يحصل للنفس كمال وهو ادراك النفس بالمبصرات وانما قال مثلا ليشتمل الحواس الظاهرة والباطنة الاخرى كلها قوله وهي القوة الباصرة والضمير
راجع الى العين وتانيثه باعتبار ان العين من المؤنثات السماعية والغرض من هذا القول دفع توهم وهو ان العين هو الجرم المخصوص وهو ليس بحاسة وآلة
حقيقة فكيف يستقيم مثالا للآلات الجسدانية وحاصل الدفع انه ليس المراد ههنا بالعين هو الجرم المعين اذ لا دخل لذلك الجرم في الادراك لانه ليس ركنا بذاته و
لا آلة للادراك بل المراد به القوة الباصرة لانها آلة للنفس ولا يلزم حمل القوة الباصرة على العين بمعنى الجرم المخصوص حتى يكون خلاف ما هو المثبت في مقامه
وهذه الارادة مجاز لظهور العلاقة ولا باس بالمجاز اذا قام القرينة وتعذر الحقيقة وههنا القرينة قائمة والحقيقة متعذرة كذا قال الفاضل الرام فوري القوة
الباصرة هي القوة المودعة في تجويف ملتقى العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ المتباعدتين الى العينين قوله فلذلك لا تدرك آه اي لما كان
وجود الآلات او القوة الباصرة لا لاستكمال نفسها بل لاستكمال غيرها فلذلك لا تدرك الآلات او القوة الباصرة ذواتها بل تدرك غيرها من الاشياء بها اذ
وجودها وخلقتها لان يدرك النفس بها ما انها الاشياء التي لا تحصل للنفس بنفسها وتحصيل الكمال فلو ادركت ذواتها وليس الادراك الا كمالا من الكمالات فيلزم
ان يحصل للآلات كمال وان هذا الاخلاف ما خلقت الآلات لاجله هف ومن هذا المقام ظهر ما قالوا من ان مناط الانكشاف تجرد المدرك بالفتح والمدرك بالكسر لا كون
المادي يكون وجوده من ابتداء الفطرة لتكميل الغير فلو كان مدركا والادراك كمال فيلزم لنفسه كمال وهذا خلاف ما اراده الباري من خلقة ذلك المادي قوله وليس
ذلك النفس اي وليس مثل الآلات في عدم الادراك لذواتها النفس لانها مستكملة بذواتها ثم اعلم انه يجب ههنا ان يعلم امور الامر الاول ان يفهم من تحرير حسن المحققين
في هذا المقام انه فهم رجوع ضمير هي في قوله وهي القوة الباصرة الى الغير فعلى هذا يكون تانيث الضمير باعتبار الخبر اذ الضمير اذا دار بين الخبر والمرجع فالعبرة للخبر كما هو شائع
في الكتب العربية ويكون المعنى ان الآلات الجسدية كالعين وجودها لا لاستكمال ذواتها بالكمال العلمي بل لاستكمال غيرها بذلك الكمال وذلك الغير هو القوة
الباصرة ويرد عليه ايرادات منها ما اورده ملك العلماء سلمه الله تعالى وتوضيحه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون القوة الباصرة مدركة بالاشياء لانه يحصل لها
بسبب العين كمال وهو الادراك للاشياء مع انه ليس كذلك لان حال القوة الباصرة كحال الجرم المخصوص في عدم الادراك فان القوة الباصرة واسطة لاستكمال
النفس وان كانت وساطتها اقرب الى النفس من وساطة الجرم المخصوص فلا يحصل للقوة الباصرة كمال على سبب العين اي الجرم المخصوص حتى يقال ان وجودها
لاستكمال الغير وهي القوة الباصرة ومنها انه يلزم على هذا التقرير ان يكون اطلاق الآلة على العين بمعنى الجرم المخصوص صحيحا مع انه خلاف ما تقرر في عارف
الحكماء ومنها انه يلزم على هذا ان يكون القوة الباصرة عالمة بذاتها لانها صارت مستكملة بالعين اي الجرم المخصوص وكل ما هو مستكمل بالعين فهو عالم
بنفسه فالقوة الباصرة عالمة بنفسها مع ان القوة الباصرة ليست عالمة لنفسها كما تقرر في مقره فان قلت انا لا نم الكبرى لان الاستكمال بالعين علة
للعلم بالاشياء الاخر لا للعلم بنفسه فيجوز ان لا يكون القوة الباصرة عالمة بنفسها ويكون مستكملة بالعين وعالمة بالاشياء الاخر قلت ان الشيء الذي لا يعلم
نفسه كيف يعلم غيره وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره والامر الثاني ان هذا البيان كله اذا كان المراد بوجودها لها الوجود لاستكمالها لذواتها
وبوجودها لغيرها الوجود لاستكمالها غيرها ويحتمل ان يكون المراد بوجودها لها عدم قيامها بالموضوع وبوجودها لغيرها القيام به فالحاصل ان الاشياء التي لها
مدخل في الادراك اما ان يكون وجودها لها اي تكون هي قائمة بنفسها مستقلة في حد ذواتها غير قائمة بموضوع وهو المحل الغير المحتاج الى الحال كالجسم
بالقياس الى الاعراض الحالة فيه او يكون وجودها لغيرها اي تكون هي قائمة بموضوع والاول هي الجواهر والثاني هي الاعراض فالمجردات اي العقول
وجودها لها اي هي جواهر ليست بقائمة في موضوع بل هي موجودة بوجود مستقل على ما هو المقرر في الالهي فلذلك اي لكون المفارقات مجردة عن
المادة وكون وجودها مستقلا غير قائم بموضوع فالمشار اليه هو مجموع الامرين والتفريع عليهما تدرك هي بنفسها لان آلة العلم وهو حضور المجرد عند المجرد
موجودة فيها والنفس وجودها لها اي هي غير قائمة بموضوع اذ هي ليست بحالة في الجسم بل هي مجردة غير قابلة للاشارة الحسية ولها علاقة بالبدن علاقة
التدبير والتصرف ولا يعلم كنه تلك العلاقة وحقيقتها وليس الاستبعاد من العقل في ان يتصرف شيء في شيء من غير ان يحل فيه الا ترى ان الملك
في يده مفتاح تدبير مماليكه من غير ان يحل الملك في مماليكه فليس تدبير الملك في مماليكه الا بعلاقة خاصة لا نعرفها بالكنه فلذلك اي لكون النفس
مجردة عن المادة وموجودة بوجود مستقل فالمشار اليه ههنا ايضا هو مجموع الامرين والتفريع عليهما تشعر تلك النفس ذاتها وتدركها والآلات الجسدية
اي القوى لما كانت اعراضا فوجودها ليس لذواتها اي ليست هي قائمة بنفسها بل وجودها لغيرها اي هي قائمة بالغير وهو الموضوع كالعين اذ المراد به القوة الباصرة
وهي عرض ليست بقائمة بنفسها بل بالغير وهو الموضوع فلذلك اي لكونها غير مجردة وقائمة بالغير لا بنفسها لم تدرك الآلات ذواتها وليس مثل الآلات
حال النفس والا يذهب عليك انه على ما قررنا لا يرد ما قال بعض الاعاظم فافهم ان ضمير هي في قوله وهي القوة الباصرة راجع الى الغير من غير ان يجوز ان يراد بوجودها لها

قيامها بنفسها وبوجودها بالغير بقيامها بغيرها لانه على هذا يكون معنى العبارة ان الآلات الجسدية كالعين بمعنى الجرم المخصوص وجودها لا لذواتها فليست قائمة بنفسها
بل وجودها بغيرها فتكون قائمة بالغير وذلك الغير هي القوة الباصرة فقط فيلزم ح ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائمة بالقوة الباصرة وهو مم ووجه
عدم الورود ارجاع ضمير هي الى العين لا الى الغير حتى يلزم قيام العين بالقوة الباصرة فان قلت كيف يصح ارجاع الضمير الى العين فان العين ليس مستعملا
عندهم بمعنى القوة الباصرة قلت لا مشاحة في المجاز ولا يشترط فيه سماع الجزئيات ويمكن ان يدفع ذلك الايراد بان ضمير هي راجع الى الآلات وقولنا مثلا
مقدر بعد قوله القوة الباصرة وقوله كالعين مثال للمنفي اي لذواتها والمعنى ان الآلات الجسدانية وهي القوة الباصرة مثلا وجودها لا لذواتها اي ليست هي
قائمة بنفسها كالعين بمعنى الجرم المخصوص فانه قائم بذاته بل وجودها بالغير اي هي قائمة بالغير وهو محالها فلا يلزم ان يكون العين بمعنى الجرم المخصوص قائما
بالقوة الباصرة ثم اعلم انهما قلنا في الموضعين ان المشار اليه هو مجموع الامرين والتفريع عليهما بوجهين الوجه الاول انا لو جعلنا المشار اليه عدم قيام المفارقات
والنفوس بالموضوع ونجعل التفريع عليه فقط ويكون هو مناط الادراك فيلزم ان يكون الجواهر المادية كالاشجار والجماد مدركة لذواتها لان مناط الادراك هو
عدم القيام بالموضوع موجود فيها ايضا مع انه ليس كذلك فلما جعلنا المشار اليه مجموع الامرين لا يلزم كونها مدركة اذ ح مناط الادراك عدم القيام بالموضوع والتجرد
عن المادة وعدم القيام بالموضوع وان وجد في الجواهر المادية لكن ليس التجرد فيها فلا يلزم ان تكون مدركة لذواتها ثم الواجب علينا ان ننبه على اغلاط الفاضل
البيكني في هذا المقام فاستمع انه قال ولان البداهة شاهدة بان مناط الادراك انما هو حضور شيء عند شيء وترتبه على التجرد والقيام بنفسه انما هو اتفاقي كيف
ولو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض باسرها بحيث يحضر عندها الاشياء كانت مدركة فلا يصح التفريع على مجموعهما انتهى ولا يخفى عليك ههنا ان كون
حضور شيء عند شيء مناط الادراك مم واما شهادة البداهة فغير مقبولة قال بحر العلوم ره ان مناط الانكشاف في المفارقات على التجرد عن الموضوع
والمادة والجواهر المادية لما كانت غير مجردة عن المادة والاعراض لما كانت غير قائمة بنفسها فلا تكون صالحة لان يحضر عندها الاشياء ثم اعترض ذلك الفاضل
بما حاصله ان المكان بمعنى البعد المجرد عن المادة ذهب الاشراقيون الى وجوده في الخارج بنفسه فمناط الادراك اي التجرد والقيام بنفسه موجود في ذلك
البعد عندهم فيلزم ان يكون ذلك البعد مدركا لنفسه مع انه لم يقل به احد وفيه ان الكلام ههنا على طور المشائين الذين ينفون بوجود ذلك البعد المجرد عن
المادة والشيخ الرئيس ايضا من زمرة المشائين فمادة النقض ليست ثابتة عند المشائين ولو سلمنا فنقول ان المراد بالمجرد لعله ان يكون مجردا بالتجرد التام
والمكان بمعنى البعد المجرد ظرف للاجسام ومكان لها فاين التجرد التام فتامل الوجه الثاني انه ثبت في مقامه ان الحكم اذا كان على المشتق فماخذه يكون
علة للحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه السلام البخيل
بعيد من الجنة والمومن ليس بلعان فالحكم في القول الاول على الزانية والزاني بالجلد وفي الثاني على السارق والسارقة بقطع اليد وفي الثالث
على البخيل بالبعد عن الجنة وفي الرابع على المومن بعدم اللعانية فيدل هذا الحكم على ان علته هو ماخذ المحكوم عليه اعني الزنا والسرقة والبخل والايمان فالحكم
في هذا القول هو الادراك وفي تدرك ضمير يرجع في موضع الى المفارقات وفي موضع الى النفس فالمفارقات العالية والنفوس المجردة محكومة عليها وقد
محكوم به فيكون الكلام ان المفارقات تدرك ذواتها والنفس تدرك ذاتها والنفس هو جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فالمحكوم عليه المشتق
هو المفارقات والمجرد وماخذه المفارقة والتجرد فتكون علة ومدار للحكم وهو الادراك فيكون المفارقة جزء من المشار اليه وهو المطلوب فاندفع ما قال الفاضل
البيكني من ان في جعل التفريع على مجموع التجرد والوجود لذاته لا على الاخير فقط تكلفا بعيدا اوجبه الاندفاع انه ليس في هذا الجعل تكلف لتوافقه لما
تقرر في مقامه والامر الثالث انه يحتمل ان يكون المراد بوجودها لها حضورها عند ذواتها وبوجودها لغيرها حضورها عند غيرها فحاصل الكلام ان الاشياء
التي لها مدخل في الادراك اما ان يكون وجودها لها اي حضورها عند ذواتها بان تكون تلك الاشياء حاضرة عند انفسها ولا تكون غائبة عن انفسها واما
ان يكون وجودها لغيرها اي حضورها عند غيرها بان تكون تلك الاشياء حاضرة عند الغير لا عند انفسها فالمفارقات اي العقول وجودها لها اي هي حاضرة
عند انفسها وليست بغائبة عنها لعدم كونها غير مستقلة الوجود فلذلك اي لحضورها عند ذواتها تدرك ذواتها اذ التعقل والادراك انما هو حضور المعلوم
عند المجرد المدرك وهذا متحقق بحضور العقول عند انفسها فيتحقق منشاء التعقل تحقق التعقل والادراك ايضا والنفس ايضا وجودها لها اي حضورها
عند ذواتها فلذلك تشعر بذاتها وتدركها لتحقق ميزان العلم وهو حضور المعلوم عند المجرد والصورة الجسمية لما كانت قائمة بالغير فلا تكون ذاته ولا الاشياء
الاخر حاضرة عندها والمادة لعدم محوضة فعليتها لا يكون ذاتها ولا ذات شيء آخر حاضرة لديها ولما كانت المادة والصورة كل منهما قطعا لا يكون
حاضرا عنده فالآلات الجسدية كالعين مثلا وهي القوة الباصرة لما كانت اعراضا ممتدة وتعينها بتعين المحل صارت غير مستقلة الوجود وما لا يستقل

وجوده لا يحضر عنده شئ ولمتلات كل جزء منها غائب عن الآخر فلا حضور صلا فوجودها ليس لذواتها اى ليس حضورها عند نفسها بل وجودها لغيرها اى حضورها عند
غيرها وهى النفس فلذلك لا تدرك الآلات ذواتها ولا الاشياء الاخر اما الاول فظاهر واما الثانى فلان مناط الحضور على الاستقلال والتجرد على ما تقرر عندهم وكلاهما
منتفيان فى الآلات فاين الحضور وليس مثل الآلات فى عدم الادراك النفس لان منشاء العلم متحقق فى النفس بخلاف الآلات ثم اعلم انه ذهب الفاضل
البيكنى بعد الاقرار بان المراد بوجودها لذاتها ولغيرها الحضور عند نفسها وعند غيرها الى ان قوله كالعين تشبيه لا تمثيل للمنفى والنفى والضمير فى قوله اى
القوة الباصرة راجع الى الآلات ولفظ مثلا مقدر بعد قوله القوة الباصرة والمعنى ان الآلات الجسدية وهى القوة الباصرة مثلا ليس لها وجود
لذواتها وحضور عند نفسها كما ان محال تلك الاعراض كالعين مثلا ليس لها وجود لذواتها وحضور عند نفسها بل وجود تلك الآلات ومحالها وحضورها لغيرها
وهى النفس فلا يذهب على الماهر ما فى هذا المذهب من التكلفات احدها الاحتياج الى ان يقدر لفظ مثلا بعد قول الشيخ القوة الباصرة وثانيها ان
الكلام واضح فى التمثيل فحمله على التشبيه خلاف المتبادر وثالثها انه لو كان المطلوب للشيخ التشبيه ليقدم التمثيل اعنى القوة الباصرة ويؤخر التشبيه اعنى
كالعين ويقول هكذا الآلات الجسدية كالقوة الباصرة وجودها لا لذواتها كالعين قوله وقد زاد عليه آه اعلم انه لما كان مطلوب المحشى من نقل كلام الشيخ
الرئيس اثبات ان علم العقول بانفسها والنفوس بانفسها علم حضورى لا حصولى وثبت من كلامه السابق ان لها علما بانفسها من غير تعرض لان يكون ذلك
العلم حصوليا او حضوريا فقد زاد المحشى على النقل ما يدل على ان علمها بانفسها حضوريا وقال وقد زاد عليه الخ وحاصله انه زاد الشيخ على ما قال سابقا فى موضع آخر
من كتابه يعنى التعليقات قوله ان وجد اثر من ذاتى آه لما كان عبارة الشيخ هذه معقدة فنفصلها فاقول اولا ان قوله ان وجد بصيغة المجهول وقوله اثر
مفعول لم يسم فاعله لوجد ولفظ الذات فى قوله من ذاتى وفى ذاتى وذاتى ولذاتى وسواذاتى مضاف الى ياء المتكلم وقوله كنت ادرك مع متعلقاته جزاء ان وجد
وقوله لم يحتج مع متعلقاته جزاء لقوله اذا كان وجودى وقوله فى بعد قوله اثر آخر بالتشديد بادغام ياء كلمة فى فى ياء المتكلم وثانيا ان حاصلها ان علم النفس بنفسها
حضورى ليس بحصولى اذ لو كان ذلك العلم حصوليا لحصل الاثر اى الصورة من ذاتى فى ذاتى الذى ادرك بسبب ذلك الاثر اى الصورة ذاتى واللازم باطل فالملزوم
مثله اما وجه الملازمة فهو ان العلم الحصولى يكون بحصول صورة المعلوم فى العالم كما اذا علمت زيدا يحصل منه صورة ادرك زيدا بتلك الصورة ادراكا حصوليا واما
بطلان اللازم فبما قاله الشيخ بقوله ان وجد الخ حاصله انه لو وجد حصل اثر اى صورة من ذاتى فى ذاتى حين ادراكى لذاتى ادرك ذاتى من جهة حصول صورة ذاتى
فى ذاتى كما ادرك شيئا آخر غائبا منى فى الواقع بان يوجد اى يحصل منه اى من ذلك الشئ اثر يعنى صورة فى ذاتى ولما كان لمتوهم ان يتوهم من هذا الكلام
انه لعله يكون ادراك ذاتى كادراك شئ آخر فدفعه مصدرا بلكن الاستدراكية بقوله ولكن آه يعنى لكن ليس لوجود الاثر اى الصورة الذى ادركت منه اى بسبب
ذلك الاثر ذاتى على تقدير وجدانه منى فى تاثير ودخل فى الواقع فى ادراكى لذاتى الا بسبب ان يكون ذلك الاثر اى الصورة المتحدة مع ذى الاثر وسيلة وآلة
لكون وجودى لى وحضورى عندى واذا كان وجودى لى وحضورى عندى بالاصالة بدون حاجة الى وجود الاثر اى الصورة وحضوره لامتناع ضيعوبة الشئ
عن نفسه لم يحتج فى ادراكى لذاتى الى ان يوجد اثر آخر اى صورة منى فى سوى ذاتى فيحضر فاتى عند ذاتى تبعية الصورة لان الحضور موجود فيكفى للعلم والحاجة الى الاثر
فيما لا يكون المعلوم حاضرا عند العالم ففى ادراكى شيئا آخر ما وقعت الحاجة الى الصورة الا لان ذلك الشئ قبل حصول الصورة كان غائبا منى وبعده صار
موجودا فى فعلم بخلاف ذاتى لانها حاضرة عند ذاتى بدون حصول الصورة فلا حاجة الى حصولها ولما بطل اللازم فبطل الملزوم وهو حصولية علم النفس بنفسها
فثبت حضوريته وهو المطلوب وبتفصيلنا هذا ظهر انجياف ما توهم البعض من ان الاثر اى الصورة حاصل فى ادراكى لذاتى الا انه لا تاثير لذلك الاثر وجهه
انه لا حاجة الى ان يوجد الاثر ويحصل منى فى فلا يحصل ثم اعلم انه اعترض ههنا القاضى السنديلى بالتفصيل ان ههنا شيئين الاول وجود الاثر اى الصورة
الذى حصل لنفسى من نفسى وبسببه حضر نفسى عند نفسى والثانى حضور نفسى لنفسى من غير متابعة الغير وبينهما فرق بعيد فيجوز ان يكون مدار الانكشاف
هو الاول اى حصول الصورة دون الثانى اى حضور الذات بذاتها فلا بد فى علم الذات بذاتها من حصول الصورة واجاب عنه المحقق البهارى بما توضيحه
ان هذا الجواز ترجيح المرجوح وهو حضور النفس عندها بواسطة الصورة الذى هو اضعف طرق الانكشاف على الارجح والاقوى وهو حضور النفس
عندها بلا واسطة فيكون هذا الترجيح بعيدا عن الانصاف وان اختلج فى صدرك انه يجوز ان يكون مناط العلم هو قيام المعلوم وحلوله فى النفس وهذا
فى حضور النفس عندها مفقود فلا يحصل لها العلم بذاتها فازحه بان قيام المعلوم وحلوله فى النفس ليس مدار العلم النفس الا بسبب حضور المعلوم
عند النفس بسبب هذا القيام والحلول واذا كان حضورها عندها فلا حاجة الى القيام والحلول فتدبر وعلم انه اراد المحشى ان يبين الفرق بين
قولى الشيخ فى موضعين من التعليقات فقال فى الحاشية المنهية ما قال اولا يدل على ثبوت علم المجردات بانفسها من غير ان يعرض لكونه

حصوليا او حضوريا وما قال ثانيا يدل على ان علمنا بانفسنا علم حضوري انتهت وفي بعض النسخ ما قال ثانيا يدل على ان علمها بانفسها انخ فالصحيح يكون
راجعا الى المجردات وتوضيحها ان بالقول الاول من الشيخ دال على ان للمجردات علما بانفسها فقط ولا يفهم منه ان هذا العلم حصولي ام حضوري اما على التفسير
الاول لذلك الكلام فلانه ثبت منه ان وجود المجردات لاستكمالها لانفسها وحصول العلم باي نحو كان من انواعه كمال فقد ثبت حصول العلم لها من غير
خصوصية بالحصولي والحضوري واما على التفسير الثاني فلانه ثبت منه ان للمجردات علما بانفسها لكونها مفارقات ولكون وجوداتها مستقلة غير قائمة
بموضوع ولا يلزم منه حضورية هذا العلم واما على التفسير الثالث فلانه ثبت منه ان المجردات حاضرة عند ذواتها فتدرك ذواتها وهذا لا يثبت حضورية هذا
الادراك ما لم ينضم اليه انه اذا كان حضورها عند ذواتها بالاصالة لم يحتج في ادراكاتها لذواتها الى حصول صورها فيها لوجودها قوي مدار الانكشاف فاندفع
اقال بحر العلوم ره من ان الكلام الاول يدل على التفسير الثالث على ان علم المجردات بانفسها حضوري وبالجملة الكلام الاول لا يدل على كون
علم المجردات بانفسها حضوريا والكلام الثاني من الشيخ يدل على ان علمنا بذواتنا حضوري لانه لما لم يوجد اثر اي صورة سوى ذاتي في ذاتي فلا يكون
علمنا بذواتنا حصوليا اذ الحصولي يكون بوجود الاثر اي الصورة المغاير للمعلوم فيكون حضوريا فثبت الفرق بين كلاميه بلا تعسف ثم اعلم ان التقرير
الذي هو جار في كون علمنا بانفسنا حضوريا جار في كون علم المجردات بانفسها حضوريا واعترض هنا بعض الاعلام ره بالمحصل ان القول الاول من
الشيخ وان ليس والا صراحة على ان علم المجردات بانفسها علم حضوري الا ان ذلك القول يستلزمه اذ ثبت من ذلك القول ان للمجردات علما بانفسها ولا شك
في ان العلم ليس الا بحضور المعلوم عند الذوات المجردة العالمة ولما كان في علم المجردات بانفسها انفسها حاضرة عندها فصار هذا العلم حضوريا فثبت
الحضورية فلا يصح ما قال المحشي في المنهية ما قال اولا انخ ولا يذهب عليك انه ثبت من الكلام الاول ان للمجردات علما بانفسها وسلمنا ان العلم ليس الا
بحضور المعلوم عند الذوات المجردة العالمة الا انا نقول ان الحضور يطلق على المعنى الاعم من ان يكون بواسطة الصورة او بدون الواسطة فالعلم بهذا
المعنى يشمل بكلا قسميه الحصولي والحضوري فلا يكون الكلام الاول مثبتا لحضورية علم المجردات بانفسها والكلام الثاني لما نفى فيه الحصول فهو صريح في كون
علمها بانفسها حضوريا ثم ينبغي ان يعلم انه قال احسن المحققين ره المقصود هنا اثبات ان علم المجردات بانفسها علم حضوري وعلم النفس بذاتها ايضا علم حضوري
فالكلام الذي نقل من الشيخ اولا استشهاد للمقصودين والذي نقل ثانيا للمقصود الثاني انتهى وفسر احسن المحققين الكلام الاول بما يقرب بالتفسير الاول
المذكور مناسبا بقاو اعترض عليه بعض الفضلاء باعتراضين الاول ان الكلام الاول بناء على التفسير الاول لا يدل على ان للمجردات علما حضوريا بانفسها
وللنفس ايضا علما بنفسها حضوريا اذ ثبت منه ان وجود المجردات والنفس لاستكمالها لانفسها والعلم كمال فتدرك ذواتها فلا يدل هذا الا على ان للمجردات
والنفس علما بانفسها مطلقا سواء كان حضوريا او حصوليا فليس الكلام الاول استشهادا للمقصودين ويمكن ان يجاب عنه بان معنى كلام الشيخ
الواقع في الكلام الاول فالمجردات وجودها لها والنفس ايضا وجودها لها يحتمل ان يكون ان وجود المجردات والنفس لتكميل ذواتها بالكمال العلمي بدون دخل
الصورة التي تكون في العلم الحصولي فعلى هذا يكون ادراك المجردات والنفس بانفسها حضوريا وان اختلج في صدرك ان ما قال احسن المحققين من انه بالكلام
الاول ثبت حضورية علم المجردات بانفسها مخالف لكلام المحشي في حاشية الحاشية لانه قال فيها ان كلام الشيخ الاول يدل على ثبوت علم المجردات
بانفسها من غير خصوصية بالحصولي والحضوري فازحه بانه ليس غرض احسن المحققين انطباق كلام المحشي على حاشية الحاشية بل مقصوده ان الكلام
الاول من الشيخ يحتمل ان يثبت منه حضورية علم المجردات بانفسها ولا ينافيه احتمال المعنى يثبت لمحض العلم كما ذهب اليه المحشي والثاني ان الكلام الثاني من الشيخ
كما يدل على كون علمنا بانفسنا حضوريا كذلك يدل على كون علم المجردات بانفسها حضوريا اذ هذا الكلام في علم المجردات بانفسها ايضا جار كجريانه في علم النفس
بذاتها فما قال احسن المحققين من ان الكلام الذي نقل ثانيا استشهاد للمقصود الثاني سخيف والجواب ان هذا القول من احسن المحققين مبني على ظاهر الكلام
الثاني فانه يدل ظاهرا على ان علم النفس بنفسها حضوري لا على ان للمجردات علما حضوريا بانفسها فتدبر قوله حاصله اه اي حاصل ما نقل عن الشيخ اولا
وثانيا وخلاصتها لا حاصل الكلام الثاني فقط كما توهم قوله ان التعقل هو اه هذا خلاصة الكلام الاول اما على التفسير الاول فلانه ثبت منه كما سبق ان وجود
المجردات والنفس لاستكمال انفسها بتحصيل العلوم سواء كانت حصولية او حضورية فلكون المفارقة ووجودها لاستكمال انفسها تدرك ذواتها
فعلم ان تعقل الشيء وادراكه ليس الا حصوله ووجوده وتحققه للذات المجردة وحضوره عندها سواء كان بواسطة الصورة الماخوذة
من ذلك بعد تجريدها عن المشخصات كما في علمنا بزيد فانه حاضر عندنا بواسطة حصول صورة المتحدة معه عندنا او بدون تلك
الواسطة كما في علمنا بذواتنا وصفاتنا واما على التفسير الثاني فلانه ثبت منه ان المجردات والنفس موجودة بوجود مستقل غير قائم في موضوع

مجردة عن المادة ولذا تدرک ذواتها فعلم ان الادراک هو حصول الشیٔ عند الذات المجردة سواء کان بالواسطة او بدونها واما علی التفسیر الثالث فظاهر
اتوهم من ان عدم انطباق هذا الحاصل علی التفسیر الاول لکلام الشیخ ظاهر غایة الظهور مردود والتحقیق ان الاشیاء قد تکون مقارنة بالمادة ولواحقها
خارجیة کزید فانه مقارن بوضع خاص واین مخصوص وکیف معین ومقدار مشخص وهذه العوارض خارجة عن الطبیعة الانسانیة وقد لا تکون کذلک کالمجردات
عن المادة والعلم الذی یتعلق بالشیٔ الاول لا یکون الا احساسا والمعلوم محسوسا ملموسا او مبصرا او مذوقا او مسموعا او غیر ذلک والعلم الذی یتعلق بالشیٔ الثانی
یسمی تعقلا والمعلوم معقولا والشیٔ الثانی قد یکون مجردا عن المادة ولواحقها بحسب ذاته فی الخارج والذهن کموضوع العلم الالهی بالمعنی الاخص وهو
ما لا یقتصر موضوعه الی مادة ولا یقارنها ایضا اصلا ولیس هو الا الاله والعقول العشرة وقد یکون مجردا عنها بحسب العمل القلیل بان کان فی وجوده
الخارجی محتاجا الی المادة وفی الذهن لا بل العقل یجرد عنها کموضوع علم الریاضی فانه محتاج الی المادة فی وجوده الخارجی لا الذهنی فان القوة العاقلة
تجرده عن المادة ومن المقرر فی محله ان الامور الخارجیة لا تعرض الاشیاء الا بتوسط الاستعدادات لا لذواتها والا لم تکن خارجیة وثبت فی موضعه
ان منبع الاستعدادات کلها هو الهیولی لا الصورة الجسمیة فکل ما هو معروض للعوارض اللاحقة مادی بلا شبهة والمادة من لوازمها الظلمة والکدرة
والعلم انما هو تمیز الشیٔ عن جمیع ما عداه فما دام ذلک الشیٔ مخلوطا بالعوارض لا یکون معلوما بل یکون فی ظلمة فالمعلوم لا بد له من التجرد اما التام کالمعقول
او الناقص کالمحسوس باحدی الحواس ولما اختلف مراتب التجرید یختلف الادراکات فالبصر یجرد صورة المعلوم عن المادة لا عن عوارضها کاللون الخاص والوضع
المعین وغیرهما والخیال یجردها تجریدا زائدا علی تجرید البصر لا بالکلیة والقوة العاقلة تجرد الصورة تجریدا تاما بحیث لا یبقی للبس اصلا وهذه المراتب فی جانب المعلوم
وکذا لا بد للعالم من ان یکون مجردا عن المادة فعلم ان مناط العاقلیة والمعقولیة علی کون الشیٔ مجردا فتدبر فان قلت ان التعقل یجب فیه التجرد التام ومطلق
الادراک لا یجب فیه التجرد التام بل نحو من التجرد فعلی هذا لا بد للمحشی من ان یقید قوله للذات المجردة بالتجرد التام قلت المطلق ینصرف الی الفرد الکامل کما هو من
القواعد المقررة فالتجرد الواقع فی قوله للذات المجردة محمول علی التجرد التام الکامل فان قلت یفهم من هذا التحقیق ان الحواس ایضا تکون مدرکة والمذکور
فی تعلیقات الشیخ ان المدرک لیس الا النفس قلت المراد بالادراک ههنا الادراک علی سبیل المجاز وبالادراک المذکور فی التعلیقات الادراک علی سبیل الحقیقة
کذا قال الفاضل الرام فوری قوله فالمجردات آه هذا حاصل الکلام الثانی من الشیخ الدال علی حضوریة علم المجردات بانفسها والنفس بنفسها والحاصل
ان المجردات لما کان وجودها لاستکمال نفسها وحضورها عندها بلا واسطة الغیر وهی الصورة یکون تعقل المجردات لانفسها ایضا ای حضورها بذواتها
لا بغیرها وهی الواسطة کالصورة اذ التعقل بالحضور والمجردات لما کانت حاضرة عندها فلا تفتقر فی تعقلها بذواتها الی امر آخر خارج عنها فیکون
هذا التعقل حضوریا لا حصولیا فانکشف من هذا البیان ان یکون من الافعال الناقصة وقوله تعقلها اسمه وقوله بذواتها خبره فما قال الفاضل
البیکنی من ان یکون تامة ای یوجد ویثبت وتعقلها فاعله وذواتها مفعول للتعقل بواسطة الباء والمعنی ان التعقل لما کان عبارة عن حضور الشیٔ عند الذات
المجردة وقد تحقق فی المجردات حضورها عند ذواتها المجردة کان هذا الحضور بعینه تعقلها بذواتها ایضا وح ثبت لها مطلق ادراکها لانفسها فهذا اشارة الی
حاصل الکلام الاول انتهی بحاصله مستبعد فانصف ثم قال الفاضل البیکنی معترضا علی من جعل هذه الشرطیة حاصل الکلام الثانی وقال ان یکون ههنا
من الافعال الناقصة ما حاصله ان نفس وجود المجردات لانفسها مدار لان یکون لها تعقل سواء کان هذا التعقل حضوریا او حصولیا فهو لا یستلزم ان
یکون تعقلها بذواتها حضوریا فلا بد لاثبات الحضور من نفی الحصول او اعتبار العینیة الصرفة بین العلم والمعلوم کما هو شان الحضوری واما بدون هذا النفی
والاعتبار فالشرطیة فی حیز المنع ولو سلم ان وجود المجردات لانفسها مستلزم لکون تعقلها بذواتها حضوریا فیلزم ان یکون الکلام الاول ایضا دالا
علی حضوریة علمها بانفسها لانه یفهم منه ایضا ان وجود المجردات لانفسها مع ان المحشی ذکره فی حاشیته الحاشیة اقول وبالله التوفیق انا لا نم ان نفس
وجود المجردات لانفسها مدار لا یکون لها تعقل مطلقا بل هو مدار لکون تعقلها حضوریا فعلی هذا لا حاجة فی اثبات الحضور الی انضمام نفی الحصول او اعتبار
العینیة المحضة بین العلم والمعلوم وما قال علی تقدیر التسلیم فهو کما تری اذ محصول الکلام الاول ان تعقل الشیٔ وادراکه لیس الا وجوده عند الذوات المجردة وحضوره
عندها اعم من ان یکون هذا الحضور بدون واسطة الصورة او بها الاول کما فی الحضوری والثانی کما فی الحصولی فلا یلزم من هذا حضوریة علم المجردات بانفسها ومحصول
الکلام الثانی ان المجردات لما کان وجودها لذواتها وحضورها عندها بلا واسطة الصورة یکون تعقلها بذواتها بلا دخل للواسطة ولیس هذا الا شان الحضوری
فتدبر قوله فتعقلها بالمعنی المصدری آه هذا متفرع علی قوله لما کان الخ وموافق لما قال الشیخ فی التعلیقات والحاصل ان تعقل المجردات بذواتها بالمعنی المصدری
اللغوی لا ترجع الی الذی یعبر عنه بالفارسیة بدانستن هو عین وجود المجردات لها وحضورها عندها لکان علم المجردات بالاشیاء الغائبة عنها عین حصول صور تلک الاشیاء فیها وحضورها عندها

واما تعقل المجردات بالمعنى الحاضر عند المدرك الذي هو المعنى الاصطلاحي فليس هو الا عين ذوات المجردات المجردة عينية بالذات وبالاعتبار لان الحاضر عند
المدرك ذواتها المجردة لا صورها هكذا ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك في علم المجردات بالاشياء الغائبة هو عين صورها الحاصلة في تلك المجردات لان
التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك عين المعلوم بلا توسط اثر هو المعتبر في العلم الحضوري فيكون علمها بذواتها حضوريا فثبت ما اومى اليه المص في المتن من ان
علم المجردات والنفس بانفسها حضوري بقي شيء يجب التنبيه عليه وهو ان العلم بمعنى ما به الانكشاف عين ذواتها المجردة لانها مبدأ الانكشاف والمحشي المدقق
لم ينبه احالة على ما سبق من ان العلم بمعنى ما به الانكشاف متحد مع الحاضر عند المدرك في الامور الممكنة فان قلت لما كان تعقل المجردات بالمعنى المصدري
عين وجودها فيلزم ان يكون علم المجردات بكون وجودها عين علمها بعلمها مع انه ليس كذلك قلت ليس المراد بالعينية ان يكون بينهما حمل اولي حتى يلزم
ما ذكرتم بل المراد بعينية التعقل بالمعنى المصدري بوجودها كون الحمل بينهما حملا بالذات فلا يلزم المحذور قوله وما ينبغي ان يعلم انه جواب سوال مقدر تقرير
السوال انه لما قال المحشي فيما سبق ان التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك هو عين ذواتها المجردة ففهم منه انه لا تغاير بين العالم والمعلوم فان الحاضر عند المدرك
معلوم وذواتها المجردة عالمة مع ان وجود التغاير بين العاقل والمعقول بحسب الحيثية ظاهر اذ العاقل هو الامر المجرد من حيث انه يحضر عنده امر مجرد آخر والمعقول
هو الامر المجرد من حيث انه يحضر هو عند الامر المجرد الآخر فيحصل التغاير بين العاقل والمعقول بهذه الحيثية وتقرير الجواب موقوف على تمهيد مقدمة هي ان التغاير على
قسمين احدهما التغاير حقيقة وثانيهما التغاير اعتبارا والاول عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الحقيقة والماهية وهو بين العاقل والمعقول ههنا لا يتصور الا بان يكون
العاقل هو الامر المجرد مع الحيثية الماخوذة معه اي المجموع والمعقول هو الامر المجرد مع الحيثية الماخوذة معه يعني المجموع بان يكون الحيثيتان داخلتين ومعتبرتين في
حقيقتي العاقل والمعقول ومعنويتهما اي ذاتيهما والثاني عبارة عن التغاير بين الشيئين بحسب الاعتبار واللحاظ فقط لا بحسب الحقيقة والذات كما في الشخص فان
حيثية الاكتنافات والاقتران بالعوارض في الشخص في اللحاظ وعنوان الاشخاص فقط لا في الملحوظ فبين مصداقي الشخص والكلي ليس التغاير الا بالاعتبار لا بالذات
وهذا التغاير لا يتصور بين العاقل والمعقول الا بان يكون العاقل عبارة عن الامر المجرد فقط لكن ذلك الامر ملحوظا بتلك الحيثية الماخوذة معه والمعقول عبارة عن
الامر المجرد فقط لكن هذا الامر ملحوظا بتلك الحيثية الماخوذة معه فيكون الحيثيتان مع معتبرتين في اللحاظ والتعبير ولا تكونان داخلتين في حقيقتي العاقل والمعقول
ومعنويتهما اي ذاتيهما واذا تمهد هذا فنقول انه في علم المجردات والنفس بانفسها ليس التغاير بين مصداق التعقل بالمعنى الحاضر عند المدرك وبين مصداق المعقول كما هو الظاهر واستدل
عليه الشيخ بقوله ان وجد المجرد كذا ليس بين مصداقي العاقل والمعقول تغاير ههنا اي في علم المجردات بانفسها والنفس بذاتها لا حقيقة ولا اعتبارا فقوله ههنا
اشارة الى علم المجردات والنفس بانفسها لا الى العلم الحضوري مطلقا اذ في صورة علم النفس بصفاتها الانضمامية ليس الاتحاد بين العاقل والمعقول لكون
العاقل نفسا والمعقول صفاتا مع ان هذا العلم ايضا حضوري فلا يصح نفي التغاير بين العاقل والمعقول في العلم الحضوري مطلقا قوله لانه ليس ههنا الخ دليل على
انه ليس ههنا بين العاقل والمعقول تغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار علم اولا ان الحيثية ثلث اقسام لانها اما ان لا تكون مفيدة لمفهوم زائد على الامر
المحيث بل تكون مؤكدة لاطلاق ذلك الامر او تكون مفيدة لذلك المفهوم وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك المفهوم الزائد معتبرا بحيث يكون الحكم الذي
ترتب على ذلك الامر المحيث مرتبا على مجموع ذلك المحيث والحيثية او يكون ذلك المفهوم الزائد خارجا بان لا يكون الحكم المرتب على المحيث متعلقا بالمجموع بل
بالمحيث فقط فالاولى هي الحيثية الاطلاقية وهي لا تغير ذات المحيث ولا احكامها كما يقال الانسان من حيث هو انسان حيوان فهذه الحيثية لاطلاق
المحيث اي الانسان ولا تغير ذات الانسان ولا تجعله امرا آخر ولا تغير احكامها ايضا بل هي للبيان الصرف والثانية هي الحيثية التقييدية وهي تغير ذات
المحيث واحكامها كما يقال الصورة الحاصلة في الذهن من حيث كونها قائمة بالذهن ومتعلقة بالعوارض الذهنية علم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد وتغير
ذات الصورة الحاصلة لانها عند عدم هذه الحيثية في مرتبة المعلوم واذا اخذت هذه الحيثية فصارت علما فتغير الاحكام ايضا اذ كان يحكم عليها بانها معلوم
ويحكم عليها الآن بانها علم والثالثة هي الحيثية التعليلية فتغير الاحكام للمحيث دون ذاته كما يقال زيد يكرم من حيث انه عالم فهذه الحيثية مفيدة لامر زائد
على المحيث اعني زيدا والحكم ههنا على ذلك المحيث فقط لا على مجموع المحيث والحيثية وهي لا تغير ذات المحيث فما جعلت زيدا شخصا آخر لان زيدا كما كان
زيدا قبل هذه الحيثية فكذا بعدها ولكن تغير احكام المحيث لانه عند عدم هذه الحيثية لا يحكم على زيد بانه يكرم واذا اخذت هذه الحيثية فحكم على زيد بانه
يكرم وثانيا ان حاصل الدليل انه ليس ههنا اي في علم المجردات والنفس بانفسها بين العاقل والمعقول حيثية تقييدية موجبة للتكثر والتغاير
فان الحيثية التقييدية الموجبة للتكثر هي المعتبرة في العنوان او في العنوان قبل تحقيق المصداق والمفروض ان في علم المجردات
والنفس بانفسها المجردة والنفس بذاتها حاضرتان عندهما فاتحد العاقل والمعقول فينتزع العقل تلك الحيثية بعد تحقق مصداق العاقل

والمعقول وهو واحد فان مصداق العاقل هو ذات المجرد والنفس من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع الحيثيات اعم من ان تكون معتبرة في اللحاظ والملحوظ
وتلك الذات مع قطع النظر عن الحيثيات حاضرة عندها وكلما هو حاضر عند المدرك فهو المعقول فالعاقل والمعقول متحدان لا تغاير بين مصداقيهما اصلا فلا موجب
تلك الحيثية التكثير فثبت عدم التغاير بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها وهذا كما قال الشيخ في الهيات الشفاء انه تعالى عاقل ومعقول
في علمه بنفسه ولا يوجب هذا ان يكون الواجب اثنين في الذات او في الاعتبار اذ لا تغاير بين العاقل والمعقول هناك فان قلت فالحيثية الماخوذة مع العاقل
والمعقول اذا لم تكن تقييدية فهي اطلاقية ام تعليلية لان الحيثية منحصرة في هذه الثلث قلنا ان تلك الحيثية تعليلية اذ الامر المجرد عاقل من جهة انه يحضر عنده مجرد
ذلك الامر المجرد معقول من جهة انه حضر عند مجرد فوصف العاقلية والمعقولية انما تثبتان للامر المجرد بجهتين حيثيتين قوله ومن ذهب اه اعلم انه اعترض الامام الرازي
على قولهم المشهور من ان العلم والعالم والمعلوم في علمنا بذواتنا الذي هو علم حضوري امر واحد بوجهين الاول انه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم
والمعلوم في علمنا بذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا لا يخلو اما ان يكون نفس ذاتنا بان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا بناء على الاتحاد بين العلم والمعلوم وعلمنا
بذاتنا عين ذاتنا بناء على الاتحاد المذكور وعين عين الشيء عين ذلك الشيء فيلزم ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا ولم جرا او يكون غير ذاتنا وهذا على تقدير
عدم تسليم الاتحاد المسطور فعلى الاول يلزم التسلسل وهو باطل وعلى الثاني يبطل قولهم المشهور والثاني ان حضور شيء عند شيء نسبة وكل نسبة تقتضي تغاير المنتسبين
فحضور شيء عند شيء يقتضي تغايرهما كالايجاد لانه نسبة يقتضي تغاير الموجد بالكسر والموجد بالفتح واجاب المحقق الطوسي عن الاعتراض الاول بان علمنا بذاتنا هو ذاتنا
بالذات وغير ذاتنا بنحو من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبر فغاية ما لزم هو التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ليس بمستحيل
لكونه منقطعا بانقطاع الاعتبار كما في اللزومات فان لزوم اللازم لازم للملزوم ولزوم لزوم اللازم لازم ايضا لازم للملزوم وهكذا وعن الاعتراض الثاني بان تغاير
الطرفين المنتسبين بالاعتبار كاف في النسبة وهو الحضور كما في المعالج بالكسر والمعالج بالفتح وما اشتهر من الاتحاد بينهما فهو بحسب الذات بخلاف الايجاد فانه يستدعي
تقدم الموجد بالكسر على الموجد بالفتح فهذا الكلام من المحقق الطوسي نص واضح على ان بين العاقل والمعقول تغايرا في علمنا بذاتنا وتبعه المحقق الدواني حيث قال
في الحاشية القديمة على شرح العلامة القوشجي لتجريد الطوسي توضيحه ان في علم النفس بذاتها فرقا بين العاقل والمعقول بالحيثية التقييدية فان موضوع العالم اي
ذاته التي تصدق عليها العالم مغاير لموضوع المعلوم اي ذاته التي تصدق عليها المعلوم بالاعتبار لان النفس من حيث انها حضر عندها مجرد مالتة وهي من حيث
انها مجرد حضرت بذاتها عند المجرد الآخر معلوم وهذا التغاير كتغاير المعالج والمعالج فان النفس في معالجة امراضها النفسانية كالحسد وغير ذلك معالجة بالكسر من
حيث انها تعالج ولها قوة فعلية وهي معالجة بالفتح اي مستعلجة من حيث انها تعالج وتقبل العلاج ولها قوة انفعالية قوله الى فلك اي الى ان مصداقي العاقل
والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها متغايران بالاعتبار بتغاير الحيثيات قوله فقد اخطأ وجه الخطاء ان الحيثية المعتبرة في العاقل والمعقول
انما هي بعد تحقق مصداقهما ولا تغاير بين مصداقهما فانه واحد اذ العاقل حاضر عنده ووجوده له فيكون معقولا والحيثية التي تعتبر بعد تحقق مصداق
الحيثيتين لا يوجب التغاير بين الحيثيتين فليست الذات مع حيثية او معروضة لها عاقلة ومع حيثية اخرى او معروضة لها معقولة حتى يكون بين مصداقي العاقل
والمعقول تغاير بالذات او بالاعتبار لانه لو كان كذلك فلا يكون نفس الذات كافية في الانكشاف هف فاذا كانت الحيثية بعد تحقق المصداق فيكون بينهما
تغاير لكن بعد صدقهما على ذات واحدة وهو مما لا ينكر وهذه الحيثية ليست كالحيثية التي تعتبر في العلم والمعلوم في الحصولي فان الحيثية هناك معتبرة في مفهومي
العلم والمعلوم قبل تحقق مصداقهما اذ الشيء من حيث انه قائم بالذهن ومكتنف بالعوارض الذهنية ويصح انتزاع مرتبة القيام عنه علم وذلك الشيء من حيث
هو مع قطع النظر عن القيام والاكتنان معلوم فاشتبه على الذاهب التغاير بالحيثية المتاخرة عن تحقق المصداق بالتغاير بالحيثية المتقدمة على تحقق
المصداق واعترض ههنا بان مراد المحقق الطوسي ان بين ذاتي العالم والمعلوم تغايرا بعد تحقق مصداقهما فكلام المحقق الطوسي لا يدل على التغاير بين مصداقي العالم
والمعلوم فح ليس مذهبه بخطاء فالحكم بالخطاء خطاء واجاب عنه بعض الفضلاء رح بان وجود مفهوم النسبة متقدم على وجود مفهوم المنتسبين فلان تحقق
مفهوم الضرب مقدم على تحقق مفهومي الضارب والمضروب كما هو الظاهر فيكون التغاير بين ذاتي المنتسبين قبل تحقق مفهوميهما ضروريا لتحقق الاضافة
ووجودها والحضور ايضا نسبة فلا جرم يقتضي تغاير ذاتي الحاضر والحاضر له قبل تحقق مفهوميهما المشتقين فلزم للمحقق الطوسي القول بالتغاير بين
العالم والمعلوم قبل تحقق مفهوميهما المشتقين وان هذا الا التغاير بين مصداقيهما فتدبر ثم اعلم انه لا حاجة في دفع اعتراضي الامام
الى ان يجاب بما اجاب به المحقق الطوسي بل نقول ان الاول مدفوع بان علمنا بذاتنا عين ذاتنا اذ ليس التغاير بين العلم
والمعلوم اصلا كما هو المشهور وعلمنا بعلمنا بذاتنا ايضا نفس ذاتنا بناء على نفي التغاير المذكور وهكذا الحال

زم تعدد العلوم فضلا عن التسلسل فان قلت انه بعد تحقق العلم يتحقق ثلث اشياء الذات العالمة والذات المعلومة وذات العلم ولا ريب في ان العلم
تعلق بهذا العلم ايضا نفس ذاتنا بناء على ان العلم المتعلق بهذا العلم عين هذا العلم وهذا العلم عين ذاتنا وتحد المتحد متحد وهكذا علم هذا العلم وهلم جرا فلزم حين ادراك
نفس بذاتنا ادراكات غير متناهية وهذا باطل قلت ان تلك الادراكات بمنزلة الالفاظ والعنوانات الكثيرة لمعنون واحد كما يقال انت وابن ابن جدك
ابن اخت خالتك وهكذا فليست الادراكات الغير المتناهية في الحقيقة فتدبر وامّا الثاني فبانا نعني بالحضور عدم الغيبوبة فلا يستدعي الطرفين فضلا
عن التغاير فتدبر قوله كيف آه اعلم ان كلام الشيخ الرئيس المنقول سابقا دال على انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس بانفسها تغاير
الا ان المحشي المحقق لما بالغ في تغيره اورد دليلا آخر من عند نفسه وقال كيف آه فالظاهر انه دليل على انه ليس بين العاقل والمعقول في علم المجردات والنفس
بانفسها حيثية تقييدية موجبة للتكثر والتغاير وحاصله انه كيف يكون ههنا حيثية تقييدية موجبة للتغاير فانه لو كانت تلك الحيثية بين العاقل والمعقول
فيكون المعقول هو ذات المجرد او النفس مع الحيثية بان يكون المجموع من الذات والحيثية معقولا فيكون الحيثية التي هي امر اعتباري داخلة وجزءا في المجموع
الذي هو المعقول من الذات المأخوذة مع الحيثية بان تكون الحيثية جزءا وداخلة في حقيقتها فيكون امرا اعتباريا يعتبره العقل لا تحقق له في الخارج لان اعتبارية الجزء
يستلزم اعتبارية الكل والعلم المتعلق بها اي بتلك الذات الاعتبارية المركبة يكون حصوليا لا حضوريا فيكون علم المجردات او النفس المتعلق بذواتها علما حصوليا
يكون بحصول صورة منها كما هو شان الاشياء الغائبة عنا لا حضوريا وهو خلاف المفروض واما ان العلم المتعلق بالذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية علم حصولي
لا حضوري فلوجهين الاول انه لا سبيل الى ادراك النفس لهذه الذات المأخوذة مع الحيثية الا بالتوجه والالتفات اليها وحصولها في الذهن وانتزاع الحيثية واعتبارها
اذ هذه الذات المأخوذة مع الحيثية ليس لها حضور عند ذاتها الا في مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاتها ففي مرتبة ذاتها ليست هي موجودة عندها وجودا خارجيا
فهي حاضرة عندها بواسطة امر آخر وهي الصورة فيكون علمها بحصول صورتها وكل علم يحتاج الى حصول صورة فهو حصولي والثاني ان مناط العلم الحضوري على
امور ثلثة احدها ان يكون المعلوم نفسا او وصفا انضماميا للعالم كما في علم النفس بصفاتها الانضمامية وثانيها ان يكون المعلوم عينا للعالم كما في علم المجردات والنفس بانفسها
وثالثها ان يكون المعلوم معلولا للعالم والعالم علة له كما في علم الباري تعالى عز وجل بالممكنات وهذه الامور الثلثة منتفية في الذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية
اما الاول فلان الذات المذكورة المعلومة لما اعتبرت الحيثية التي هي امر اعتباري داخلة في قوامها وحقيقتها فتكون اعتبارية موجودة في اعتبار العقل ولحاظه دون
الخارج والنفس العالمة موجودة في الخارج بالوجود الاصلي فلا يصلح ان يكون الامر الاعتباري المعلوم وصفا انضماميا للنفس العالمة لان الاتصاف الانضمامي
بين الشيئين يقتضي وجود المنضم والمنضم اليه في ظرف الاتصاف وههنا ليس كذلك واما الثاني فلضرورة ان الذات المذكورة المعلومة التي تركبت واحد جزئيها الحيثية
ليست عينا للنفس العالمة واما الثالث فلانه من البديهيات ان تلك الذات المعلومة ليست معلولة للنفس العالمة واذا انتفت هذه الامور الثلثة
فيكون العلم بتلك الذات المركبة التي احد جزئيها الحيثية بحصول صورتها في الذهن وهو المراد ونظير هذه الذات الكليات فان العلم بالكليات لا يكون الا حصوليا
اذ لا وجود للكليات الا في الذهن فان الموجود في الخارج مشخص المتساوق بين الوجود والتشخص فان قلت ان العلم الحصولي هو الصورة من حيث القيام
بالذهن والاكتنافات العوارض الذهنية فيلزم ان يكون هذه الصورة امرا اعتباريا بناء على ان المأخوذ مع الحيثية امر اعتباري مع ان المحشي المحقق صرح في حاشيته
على شرح التهذيب للجلالي بكون العلم الحصولي موجودا في الخارج وايضا على تقدير اعتباريتها لا تكون هذه الصورة وصفا منضما للنفس العالمة فلا يكون علمها
الا حصوليا مع انهم قائلون بان علم العلم الحصولي حضوري قلنا هذا المفهوم الحيثي امر اعتباري فعلمه حصولي قطعا وليس هذا المفهوم علما حصوليا لعدم كونه
منشأ للانكشاف بل العلم الحصولي هو حقيقة المعلوم القائمة بالذهن التي هو منشأ لان ينتزع هذا المفهوم الحيثي عنها وتصلح لان يعبر عنها بالصورة المكتنفة
بالعوارض الذهنية وهذه الحقيقة من الاوصاف الانضمامية للنفس فيكون علمها حضوريا وان احتج في صدرك انه على هذا التقرير لزم ان لا يكون تغاير
العلم والمعلوم في العلم الحصولي فرق فانهما امر واحد وهو حقيقة المعلوم فالحال في العلم الحصولي كما في العلم الحضوري ازحه بانه ليس الامر كما زعمت بل
نقول ان مصداق العلم في العلم الحصولي هو الصورة القائمة بالذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية كالانكشاف وغيره ومصداق المعلوم هو الصورة
المعراة عن العوارض يعبر عنها بالشيء من حيث هو هو ففي العلم الحصولي بين العلم والمعلوم تغاير في المصداق بخلاف الحضوري اعترض ههنا بوجوه
الوجه الاول ما اورده القاضي السنديلي رحمه الله وتوضيحه ان القائل بالحيثية كالمحقق الطوسي واتباعه انما يقول في التعبير والملاحظة
فقط دون المعنون والحقيقة كما يعترفون بالحيثية في العلم الحصولي ومعلومه فالمعقول عندهم هو ذات المجردات او النفس الملحوظة
مع هذه الحيثية وليست الحيثية جزءا حتى يصير المجموع من الذات والحيثية معقولا وامرا اعتباريا باعتبارية الجزء والحيثية العنوانية لا تستلزم

الكلوري
الحصولي
١٢

ان يكون الحيث يعني الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا الا ترى ان السماء والارض مجتمعتان بحيثية الفوقية والتحتية والسرير بحيث بالحيثية
العارضة المخصوصة مع انها ليست من الامور الاعتبارية كما هو الظاهر وبالجملة لما لم يكن تلك الذات اعتبارية فلا يكون العلم بتلك الذات
علما حصوليا فلا نم قول السيد المحشي والذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري وعلما حصولي والجواب عنه من وجهين الاول ما اورده المحقق
البهاري بالملخصه ان قول المحشي كيف الخ ليس دليلا علمحدة على نفي التغاير بين العاقل والمعقول مطلقا سواء كان بالذات او بالاعتبار
بل الدليل الذي اقامه الشيخ بقوله ان وجد الخ قائم على نفي التغاير المطلق وهذا القول علاوة له والغرض للمحشي من هذه العلاوة نفي التغاير
الذاتي فقط دون نفي التغاير الاعتباري اورده بعض الاعلام رح بان المقصود ههنا بيان ان التغاير الذي ينتزعه عقلنا بين العالم والمعلوم
في علم المجردات والنفس بانفسها ليس كالتغاير الاعتباري الذي هو بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي فان التغاير في العلم الحصولي بينهما معتبر في اللحاظ والعنوان وههنا
ليس التغاير بين العالم والمعلوم اصلا لا اعتبارا ولا حقيقة والذي يكون منتزعا انما هو بعد تحقق مصداقي العاقل والمعقول ولا شبهة في ان نفي التغاير الذاتي بين
العالم والمعلوم لا يفيد هذا المدعى اللهم الا ان يقال ان المقصود نفي التغاير المطلق ذاتيا كان او اعتباريا ودليل الشيخ قائم عليه ولا مضائقة في ان يثبت
بعض المقصود وهو نفي التغاير الذاتي بالعلاوة وان لم يكن هذا الاثبات مضرا للمحقق الطوسي واتباعه لكن يقال ان هذا التوجيه خلاف المتبادر ويكره سياق
كلام المحشي اذ كلامه يقتضي صراحة انه بصدد نفي التغاير مطلقا حقيقيا كان او اعتباريا فتدبر والثاني ما اورده الفاضل الارم فوري بما حاصله ان المحقق الطوسي
والمحقق الدواني قائلان بالحيثية في المعنون والمعبر عنه فانهما قد شبها التغاير بين العالم والمعلوم بالتغاير بين المعالج والمستعلج كما مر ولا ريب في ان الحيثيتين
في المعالج والمستعلج في المعنون المعبر عنه فيلزم منه ان يكون بين العالم والمعلوم ايضا كذلك انت تعلم ان المعالج بالكسر والمعالج بالفتح في علاج الامراض النفسانية كالحسد
وتمامها النفس فيصدق عليها المعالج بحيثية والمعالج بحيثية اخرى فبينهما تغاير بالاعتبار لا بالحقيقة نعم اذا عالج شخص شخصا آخر او عالج شخص نفسه في الامراض البدنية
فيكون بينهما تغاير بالذات والحيثية معتبرة في المعنون ولكن الكلام ليس فيه فافهم والوجه الثاني ما اورده بعض الفضلاء من ان المعالج بالكسر والمعالج
بالفتح اخذت حيثية القوة الفعلية والانفعالية وهذه القوة من الامور الموجودة نعم التاثير والتاثر من الامور الاعتبارية والمحقق الدواني
شبه الحيثية بين العاقل والمعقول بالحيثية التي بين المعالج بالكسر والمعالج بالفتح فيكون بينهما ايضا حيثية موجودة في الخارج فح لا يلزم من
دخولها اعتبارية المجموع الماخوذ معها حتى يكون علمه حصوليا فلا نم قول المحشي والذات الماخوذة مع الحيثية الخ والوجه الثالث ان هذا الدليل لو تم
لدل على نفي الحيثية في المعقول لا على نفي الحيثية في العاقل والمعقول كليهما فتدبر قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية المعلقة على
قوله علم حصولي وتوضيحه ان الذات المجردة الماخوذة مع حيثية موجبة للتكثر موجودة في الذهن وليست بموجودة في الخارج وهذا ظاهر
فيكون العلم بتلك الذات المجردة علما حصوليا اذ ح العلم بها لا يكون الا بحصولها في الذهن واعتبارها مع تلك الحيثية فان قلت العاقل
هو الهوية المجردة الحاضرة عندها هوية مجردة والمعقول هو الهوية المجردة الحاضرة عند الهوية المجردة فيجب التغاير بينهما بالضرورة ولو
بوجه ما قلت هب ان التغاير بين مفهوميهما ثابت بالضرورة لكنه بمعزل عن ذلك والمقصود ان مصداق العاقل والمعقول فيما نحن فيه
هو الهوية المجردة من غير ان يوخذ معها حيثية تقييدية موجبة للتكثر اي ما يقال له العاقل ههنا هو بعينه ما يقال له المعقول والامر فيما
نحن فيه ليس كما في المعالج والمعالج حيث يوخذ في الاول حيثية القوة الفعلية وفي الثاني حيثية القوة الانفعالية فالعاقل والمعقول
والعقل بمعنى الحاضر عند الذات المجردة ههنا امر واحد وليس بينهما تغاير اصلا ولو بالاعتبار نعم يصح ان يقال ان تلك الهوية المجردة
من حيث انها عاقلة اي مع وصف العاقلية مغايرة لها من حيث انها معقولة اي مع وصف المعقولية لكن كلامنا ليس في تغاير حقيقيا
هذا يظهر ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري مطلقا كذلك واتحادهما فيه ليس كاتحادهما في العلم الحصولي حيث كان العلم فيه ماهية من حيث انها
مكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية وسبق الى بعض الاذهان ان العلم في العلم الحصولي مجموع العارض والمعروض
والمعلوم هو المعروض فقط فليس بشيء كما سينكشف عنك غطاؤه انشاء الله تعالى وبهذا التحقيق يظهر ان ما اشتهر عندهم ان علم النفس بصفاتها
علم حضوري ليس على الاطلاق بل المراد من الصفات الصفات الثبوتية دون الاعم منها ومن الصفات السلبية والاضافية وبه يظهر ايضا ان معنى
عينية صفات الواجب تعالى معه ان هناك اتحادا محضا وان الحيثية في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدأ الانكشاف علم ومن
حيث انها مبدأ الآثار قدرة هي الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم والقدرة لا الحيثية المتقدمة على صدقهما حتى يثبت الكثرة بوجه ما هذا الحاصل في

فی هذا المقام بعون الملک العلام تمت قوله فیها وتوضیحه آه توضیح ان العلم المتعلق بالذات الماخوذة مع الحیثیة بان یکون الحیثیة
جزء وحصل المجموع علم حصولی قوله فیها المجردة آه عن المادة قوله فیها الماخوذة مع حیثیة آه بان یکون الحیثیة جزء وحصل مجموع من الذات والحیثیة
قوله فیها وهذا ظاهر ای کون تلک الذات المجردة موجودة فی الذهن لا فی الخارج ظاهر وقد نبه علیه بان الحیثیة امر اعتباری لا وجود لها الا فی اعتبار
العقل ولحاظ الذهن لا فی الخارج وصارت ههنا جزء من المجموع وعدم وجود الجزء فی الخارج مستلزم لعدم وجود الکل فیه فیکون المجموع ایضا
موجودا فی الذهن لا فی الخارج فما قال الفاضل اللبکنی هذا لیس بظاهر عندی لان الذات المستقلة الماخوذة مع الحیثیة الاعتباریة الماخوذة
فی العنوان موجودة فی الخارج بنفسها انتهی ناش من غفلته عن المشار الیه بهذا فان المشار الیه بهذا لیس الا کون المجموع المرکب من الذات
والحیثیة الداخلة فی العنوان موجودا فی الذهن لا کون الذات الماخوذة مع الحیثیة المعتبرة فی العنوان موجودا فی الذهن حتی یرد ما قال فتامل قوله فیها
فیکون العلم الخ یعنی لما کان الذات المجردة الماخوذة مع الحیثیة علی النهج المذکور موجودة فی الذهن فیکون العلم الخ قوله فیها الخ آه حاصله ان الحیثیة
لما صارت جزءا من الذات وحصل المجموع فلا سبیل الی العلم بها الا بان یعتبر ویلاحظ الحیثیة التی هی جزء ولیس حصولها الا فی الذهن بحسب انتزاعها عن
تلک الذات فیکون المجموع من الذات والحیثیة حال العلم حاصلا فی الذهن فلا یکون العلم بالمجموع الا حصولیا بحصول صورته فی الذهن قوله فیها فان
قلت آه هذا منع علی قوله وما ینبغی آه تقریره انا لا نسلم انه لیس بین العاقل والمعقول فی علم العقول والنفوس بانفسها تغایر اصلا لا حقیقة ولا اعتبارا بل التغایر بینهما ضروری
لان العاقل هو الهویة المجردة التی حضرت عندها هویة مجردة اخری والمعقول هو الهویة المجردة التی حضرت هی عندها الهویة المجردة الاخری فیجب التغایر
بین العاقل والمعقول بالضرورة قوله بوجه ما ای بحسب الاعتبار فکیف یحکم بالاتحاد الصرف وانتفاء التغایر بینهما ذاتا واعتبارا قوله فیها قلت آه جواب بتسلیم
هذا النحو من التغایر وبیان المقصود من القول الممنوع حتی لا یرد هذا المنع ولا یضر هذا التغایر وتقریره انه هب ای سلمنا ان التغایر بین مفهومی العاقل والمعقول
ثابت بالضرورة کما بین المانع لکن هذا التغایر بمعزل عن ذلک ای عن مقصودنا فان مقصودنا من نفی التغایر انه لیس بین مصداقی العاقل والمعقول
فیما نحن فیه ای فی علم المجردات والنفس بانفسها تغایر اصلا لا حقیقة ولا اعتبارا اذ مصداقهما هو الهویة المجردة من غیر ان یوخذ معها حیثیة تقییدیة موجبة
للتکثر والتغایر فی المصداق بالحقیقة او بالاعتبار فشیء یقال له العاقل ههنا ای فی علم المجردات والنفس بانفسها هو بعینه الشیء الذی یقال له المعقول ولا تغایر
بین مصداقهما لا ذاتا ولا اعتبارا والتغایر الذی بعد تحقق المصداق فی المفهوم لا یضرنا ولا ننکره قوله فیها بمعزل ظرف من المعزل والمعزل بالفتح کنار کردن و جدا کردن
کذا فی الصراح قوله فیها والامر فیما نحن فیه آه دفع لما قال المحقق الدوانی فی الحاشیة القدیمة کما یقال فی معالجة الشخص نفسه انه من حیث یعالج
غیره من حیث انه مستعلج فان المؤثر هناک النفس من حیث ان له ملکة المعالجة والمتاثر منه هو من حیث انه قابل للعلاج فهما متغایران بالاعتبار
فکذا الحال فی علم النفس بذاته فان النفس من حیث انه حضر عنده مجرد عالم ومن حیث انه مجرد حضر عنده مجرد معلوم فموضوع العالم مغایر لموضوع المعلوم بالاعتبار
وحاصل الدفع ان الامر ههنا ای فی علم المجردات والنفس بانفسها لیس کما فی المعالج بالکسر والمعالج بالفتح وتحقیق المقام بحیث ینکشف عنه اللام ان النفس فاعل
ای موجدة للافعال ومنفعلة ای قابلة للافعال فلها قوتان احدهما القوة الفعلیة ای ما به الفعل وثانیهما القوة الانفعالیة ای ما به الانفعال والتاثر فمفهوم
القوة الفعلیة ای القوة المنسوبة الی الفعل ومفهوم القوة الانفعالیة ای القوة المنسوبة الی الانفعال متغایران ومصداقاهما ای القوتین ایضا متغایران
وکلا المصداقین یتحققان فی النفس فحصل شیئان متغایران احدهما النفس من حیث انه یوجد فیها مصداق القوة الفعلیة والثانی النفس من حیث
یوجد فیها مصداق القوة الانفعالیة وهذان الشیئان متغایران بالاعتبار فصدق علی الشیء الاول المعالج بالکسر وصدق علی الشیء الثانی
المعالج بالفتح فیوخذ فی المعالج بالکسر حیثیة القوة الفعلیة وفی المعالج بالفتح حیثیة القوة الانفعالیة وقد حصل بین مصداقیهما تغایرا بالاعتبار ولیس
کذا بین العاقل والمعقول فی علم المجردات والنفس بانفسها لان مصداقهما امر واحد لا تکثر فیه لا حقیقة ولا اعتبارا والحیثیتان اللتان توخذان فی العاقل
والمعقول انما هما متغایران فی المفهوم لا فی المصداق بان یکون لهما مصداقان تحققا فی النفس وصارت النفس باعتبار احدهما مغایرة لها باعتبار الاخر کما
فی المعالج والمستعلج فهاتان الحیثیتان انما توخذان وتنتزعان بعد تحقق مصداقهما وتوحده فلا تکثر ان مصداقهما بل هو واحد فاتضح الفرق بین العاقل
والمعقول وبین المعالج بالکسر والمعالج بالفتح ثم اعلم اولا ان تغایر مصداقی المعالج والمعالج فی معالجة الشخص نفسه بالاعتبار انما هو اذا عالج شخص نفسه
فی الامراض النفسانیة کالحسد وانما قیدنا العلاج بالامراض النفسانیة لان من یعالج ذاته فی الامراض البدنیة فالمعالج بالکسر ههنا هو النفس وبالفتح هو البدن
لان القابل للدواء ومرض المرض وترتب اثر الصحة انما هو البدن والشخص المرض والمجوز للدواء انما هو النفس والبدن والنفس متغایران لکون البدن مادیا

وكون النفوس مجردة فبينهما تغاير حقيقي ذاتي لا اعتباري فكيف يصح ح ان يقال ان بين مصداقي المعلوم بالكسر والمعلوم بالفتح تغايرا باعتبار حيثية
القوة الفعلية في احدهما والقوة الانفعالية في الآخر وثانيا انه اعترض القاضي السنديلي بما محصله ان نفي التغاير مطلقا سواء كان بالاعتبار او بالذات في
العلم الحضوري بين العاقل والمعقول حق في علمه تعالى بنفسه اذ هو جل شانه احدي الذات والجهات فحيثية ذاته تعالى هي حيثية صفاته لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
لكن لا نظر حقيقة في علمنا بانفسنا مثلا اذ يمكن التغاير الاعتباري ههنا بحسب المصداق فان وصف العاقلية والمعقولية ممكن لنا والاتصاف بشيء
ممكن متاخر عن استعداد الموصوف بذلك الشيء كما هو المقرر فللنفس يكون استعدادان استعداد العاقلية واستعداد المعقولية فالنفس بالاستعداد
الاول صارت عاقلة وبالاستعداد الثاني صارت معقولة ولا شك ان هذين الاستعدادين متقدمان على اتصاف النفس بكونها عاقلة ومعقولة فلا شبهة
في ثبوت التغاير الاعتباري بين العاقل والمعقول في علم النفس بنفسها من جهة الحيثيات التي تقدمت على الاتصاف كما في المعلوم بالكسر والمعلوم بالفتح
والجواب عنه من وجهين الاول ما افاده المحقق البهاري بالتفصيل ان مصداق العاقل والمعقول في علم النفس بنفسها ليس الا النفس الناطقة من حيث هي
من غير لحاظ حيثية واعتبار آخر ولا نم ان وصف العاقلية والمعقولية ممكن حتى يكون الاتصاف بهما مسبوقا باستعدادين فصارت باحدهما عاقلة وبالآخر
معقولة بل هذا الوصف ضروري وواجب الثبوت للنفس كما ان الوجوب والوجود وغيرهما من الصفات ضروري وواجب الثبوت للواجب جل شانه باعتبار
ذاته من دون اعتبار حيثية اخرى انضمامية كانت او انتزاعية فح لا يصح ان يكون للنفس استعدادان يكون لنفس باحدهما عاقلة وبالآخر معقولة والثاني
ما حققه بعض المشاهير بما محصله ان النفس من حيث هي ذات مجردة وهي بهذه الحيثية عاقلة ومعقولة واين الحيثيتان في المصداق واين لها استعداد التعقل فانها
مقدم على حصول هذا التعقل نعم للنفس استعداد للعلوم الحصولية الزائدة على تلك النفس وليس احد قائلا باستعداد النفس في تعقل ذاتها فضلا عن استعدادين
والله اعلم من اين اخترع المورد المعترض الاستعداد للنفس لتعقل ذاتها وما فهم ان وجود النفس لذاتها كاف في تعقلها بذاتها ولا حاجة الى الاستعداد وتفصيل
هذا الجواب على ما قيل ان اتصاف نفس المادة وما هو مادي لشيء ممكن مسبوق بالاستعداد اما الواجب جل جلاله والعقول المجردة فهي متصفة بجميع الصفات والكمالات
ازلا وابدا وليس لها حالة منتظرة فهي مبرئة عن الاستعداد الذي مبني عن سبق العدم على حصول الشيء الذي لاجله الاستعداد لان هذا الاستعداد نقص واما النفس
فهي وان كانت مجردة عن المادة بذاتها الا انها لما كانت مقارنة بالمادة فكان اتصافها بالعاقلية والمعقولية مسبوقا بالاستعداد في الجملة اي في العلم الحصولي
واما اتصاف النفس بالعاقلية والمعقولية في العلم الحضوري بذاتها فلما كان ذاتها كافية في تحقق هذا العلم فلا حاجة الى سبقة الاستعداد وغيره من الشروط فالنفس
لما كانت في جميع ازمنة وجودها وآنات تحققها حاضرة عند ذاتها لا يرد عليها غفلة في آن اصلا حتى في مرتبة العقل الهيولاني ايضا كما هو المقرر في محله فتدرك
ذاتها وتكون هي بنفس ذاتها عاقلة ومعقولة وعقلا ولا حاجة الى الحيثيات المتقدمة الموجبة للتكثر فتدبر قوله فيها فالعاقل والمعقول الخ تفريع
على ما سبق يعني انه لما ثبت انه ليس بين العاقل والمعقول تغاير قبل تحقق المصداق فالعاقل والمعقول الخ قال المحقق البهاري هذا كالنتيجة لجميع ما سبق اقول
انما قال كالنتيجة لانه ليس نتيجة لما سبق اذ لا بد للنتيجة من القياس وليس ههنا صراحة وانما صار كالنتيجة لان النتيجة كما تكون مطلوبة من المقدمتين كذلك
هذا القول مطلوب مما سبق قوله فيها امر واحد وهو الذات المجردة عن الحيثيات والاعتبارات قوله فيها ليس ههنا اي بين هذه الامور قوله فيها تغاير
اي قبل تحقق مصداقات هذه الامور ووجه اتحاد العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والعاقل والمعقول انه لو لم يكن كذلك لكان للمعلوم امران العقل بمعنى الحاضر
عند المدرك امرا آخر فيكون صورة والعاقل امرا آخر وهذا شان الحصولي فيكون علم المجردات والنفس بانفسها حصوليا لا حضوريا هف فتامل قوله فيها
نعم يصح ان يقال آره بيان لمنشأ غلط المتوهم بالتغاير بين العاقل والمعقول قوله فيها مغايرة لها ومن هنا توهم التغاير بين العاقل والمعقول قوله فيه
لكن كلامنا ليس الخ يعني ان كلامنا في نفي الحيثيات التي توجب التغاير بين مصداقات العقل والمعقول والعاقل فمقصودنا ان مصداقها واحد لا تغاير فيه
بوجه من الوجوه وليس كلامنا في نفي الحيثيات التي هي متاخرة عن صدق تلك المفهومات وتحقق بعد وحدة المصداق والحيثيات الواقعة في قولهم النفس
من حيث انها عاقلة ومن حيث انها معقولة ومن حيث انها عقل انما هي بعد تحقق وحدة المصداق ولا انكار فالمنفية الحيثيات الاخرى الموجودة هي
الحيثيات الاخرى فالنفي والاثبات لم يردا على امر واحد قوله فيها وتحقيقنا هذا اي لما حققنا ان العاقل والمعقول والعقل بمعنى الحاضر عند الذات
المجردة في علم المجردات والنفس بانفسها واحد لا تغاير بينها بالحيثية الموجبة للتكثر اصلا فظهر ان العلم والمعلوم في الحضوري مطلقا سواء كان المعلوم الذات
او الصفات او المعلول للعالم متحدان من غير تغاير اصلا ووجه الظهور ان الدليل المذكور في علم المجردات والنفس بانفسها جار في الحضوري مطلقا لانا
نقول لو لم يكن العقل بمعنى الحاضر عند المدرك عين المعقول في العلم الحضوري مطلقا لزم ان يكون العقل بمعنى الحاضر عند المدرك صورة والمعقول فيه صورة

فيكون العلم بحصول صورة المعلوم عند المدرك لا بالحضور فلا يكون حضوريا هف قائل فهم اعلم ان العلم والمعلوم في جميع افراد العلم الحضوري سوى علم الباري
الاجمالي للممكنات على رأي متحدان واما اتحاد العالم مع المعلوم فانما هو في علمه تعالى بنفسه وعلمنا بانفسنا وعلم المجردات بانفسها لا مطلقا فان في علم الصفات الانضمامية
مثلا النفس عالمة والصفات معلومة فلا اتحاد وكذا لا اتحاد بين العلم والعالم في الحضوري مطلقا فان له تعالى علما تفصيليا بالممكنات وهو عين الممكنات
وليس عين العالم الذي هو ذاته وقد يحصل الاتحاد بين الامور الثلثة كما في علم العقول والنفوس بانفسها فما سبق الى بعض الاذهان من انه ليس بين العاقل
والمعقول في العلم الحضوري تغاير اصلا لعله من قلة التدبر فتدبر قوله فيها واتحادهما فيه آه لما كان ههنا مظنة توهم تقريره ان العلم والمعلوم في الحضوري
مطلقا سوى علم الباري الاجمالي على رأي متحدان كما مر والقوم قالوا بالاتحاد بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فاي فرق بينهما فدفعه بهذا القول
وحاصله ان اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحضوري ليس كاتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي واستدل على هذه الدعوى باتمام حيث التعليلية بقوله حيث
كان الخ يعني انه في العلم الحصولي وان كان بين العلم والمعلوم اتحاد بالذات لكنه بينهما تغاير اعتباري بالحيثيات التي تعتبر في مصداقي العلم والمعلوم فان
العلم هي الماهية من حيث انها قائمة بالذهن ومعروضة ومكتنفة بالعوارض الذهنية والمعلوم هي الماهية من حيث هي مع عزل النظر وقطعه عن حيثية
اكتنافها بالعوارض الذهنية وليس كذلك في الحضوري فان فيه اتحادا محضا بين العلم والمعلوم ليس التغاير اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار والحيثية انما تعتبر بعد تحقق
المصداق ولا كلام فيها ثم تتلو عليك ان في مسئلة اتحاد العلم الحضوري بالمعلوم مطلقا شبهة مشهورة وهي ان علم النفس بنفسها وصفاتها الانضمامية
علم حضوري على ما هو المشهور والعلم الحصولي من صفات النفس الانضمامية فيكون علم العلم الحصولي حضوريا وليس بين العلم الحضوري ومعلومه تغاير لا بالذات
ولا بالاعتبار كما تقرر فيلزم ان يكون العلم الحصولي والعلم الحضوري متحدين ذاتا واعتبارا وهما نيا في التخالف النوعي بينهما وايضا يلزم ان لا يختص التصور
والتصديق بالحصولي لكون الحصولي والحضوري ح متحدين وهذا كما ترى فانه خلاف لمصرحاتهم فتفكر قوله فيها وما سبق الى بعض الاوهام آه وهو رأي مولانا
الفاضل مرزا جان الباغنوي الشيرازي والتفصيل انه لما اشتهر بين القوم ان العلم والمعلوم في العلم الحصولي متحدان بالذات فاورد عليه بانا اذا تصورنا
متعلق التصديق بناء على ان التصور يتعلق بكل شيء فالتصور متحد مع متعلق التصديق لما اشتهر ومتعلق التصديق متحد بالتصديق بناء على ان
التصديق علم فيكون متحدا مع متعلقه الذي هو المعلوم ومتحد المتحد متحد فيلزم اتحاد التصور مع التصديق نوعا مع انهما مختلفان نوعا لا يقال ان التصور
يتعلق بنفس معنى القضية والتصديق بهذا المعنى من حيث مطابقته لما في نفس الامر او عدمها فاختلف متعلقهما ولو بالاعتبار لانا نقول هذا ايضا وما تقرر
من ان التصور يتعلق بكل شيء والاعتراض مبني عليه فتفكر واجاب عنه القاضي محمد مبارك بما حاصله ان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص في العلم التصور
دون التصديق ولعل هذا مبني على ان العلم التصديقي ليس فيه تحصيل معنى بل فيه انكشاف للمعنى الحاصل بوجه اكمل بخلاف التصور فان فيه تحصيل صورة
غير حاصلة فيتحد مع المعلوم وبالجملة فالتصور وان كان متحدا مع متعلق التصديق ولكن لا يكون متعلق التصديق متحدا مع التصديق حتى يلزم اتحاد التصور مع التصديق
وفيه ما اورده بحر العلوم من ان هذا تخصيص للقواعد الكلية فلا يسمع والتفصيل ان التصور والتصديق قسمان من العلم بمعنى الصورة الحاصلة فكما ان في التصور حصول
الصورة كذلك في التصديق ففي التصديق ايضا تحصيل كما في التصور فالتخصيص من داب العلوم الظنية دون اليقينية فليس في محله فتدبر ولو قرر الشبهة بانا اذا
تصورنا التصديق بالكنه يلزم بناء على ما اشتهر من اتحاد العلم والمعلوم في العلم الحصولي ذاتا اتحاد التصور والتصديق نوعا مع كونهما مختلفين نوعا فلا يتوجه
هذا الجواب اصلا وما افاده صاحب السلم في بعض حواشيه على كتابه في جواب هذا التقرير للشبهة من انا سلمنا انه يتعلق التصور بكل شيء لكن لا نم انه يتعلق
بكل شيء بالكنه فمع جاز ان يكون تعلق التصور بالتصديق بالكنه محالا كتعلق التصور بكنه الباري عز اسمه فلا يتعلق التصور الا بوجه التصديق فلا يتحد التصور الا
بوجه التصديق لا بحقيقته فلا يلزم المحذور فمدفوع بان التصديق من الماهيات الممكنة وامكان تصوره بالكنه مما لا يخفى على احد وهذا الامكان كاف في لزوم
المحذور ومنع هذا الامكان مكابرة وقياس استحالة تعلق التصور بكنه التصديق على استحالة تعلق التصور بكنه الباري عز اسمه قياس مع الفارق اذ التصديق
من الماهيات الممكنة والباري تعالى واجب الوجود فما وجه القياس واجاب المحشي المحقق عن هذا التقرير بما توضيحه ان التصور المتعلق بالتصديق تصور خاص
فلا يلزم الا الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق وهذا لا ينافي التباين بين التصور المطلق والتصديق المطلق لان التصور المطلق مفهوم عارضي للتصور
الخاص لا ماهية نوعية لانه فلا يلزم من الاتحاد بينه وبين التصديق المطلق بالماهية الاتحاد بين التصور المطلق والتصديق المطلق حتى يكون منافيا للتباين
النوعي بينهما وفيه ان المتباينين استحال صدق واحد منهما على شيء من افراد الآخر كالانسان والحمار فاذا صدق فرد من التصور على التصديق بحكم الاتحاد فكيف
يبقيا متباينين وقد يجاب عن كلا التقريرين بان المقسم للتصور والتصديق هو علم بمعنى حصول الصورة والعلم الذي هو عين المعلوم هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة وكليهما قد عرفت

رأي مولانا صبغة الله بن مولانا حسن آباد افاده آه ١٢ منه

من ابطال كون المقسم العلم بمعنى حصول الصورة فتذكر واجاب الفاضل مرزا جان عن كلا تقريري الشبهة بما حاصله ان العلم في العلم الحصولي عبارة عن
مجموع المعروض والعوارض الذهنية المكتنفة به والمعلوم هو المعروض فقط اي الماهية من حيث هي هي الحاصلة في الذهن بدون جزئيته العوارض
فالعلم مركب وكل والمعلوم جزء بسيط ولا شبهة في تغاير ذاتي الكل اي المركب والجزء اي البسيط فيكون بين العلم والمعلوم في العلم الحصولي تغاير ذاتي فما اشتهر
من الاتحاد الذاتي بينهما ممنوع او ما قال ان مرادهم بالاتحاد بينهما ليس الا الاتحاد بينهما بالماهية مع قطع النظر عن العوارض الذهنية والاتحاد بينهما على
هذا الوجه لا ينافي التغاير بينهما باعتبار البساطة والتركيب ولما كان هذا الجواب مخدوشا دفعه المحشي بقوله ليس بشيء الخ وما قال الفاضل اللبكي من
ان مبدأ انكشاف زيد مثلا ليس الا صورته الحاصلة في الذهن وليست هي الا مجموع الطبيعة الانسانية وتشخصاتها فالمجموع هو العلم كما هو مشرب السيد الشريف
الجرجاني واحترازه بالماهية من حيث انها معروضة فمدفوع بان العلم منشأ الانكشاف وهو الامر الحاصل القائم بالذهن يقال له الشخص الذهني والتشخصات
والعوارض ليست بداخلة في الشخص على المذهب المحقق ولو حصل ذلك الشخص في الذهن مجردا عن العوارض حصل الانكشاف قطعا لكن هذا الشخص لا يوجد
بدون العوارض فلذا لزمت العوارض كذا قال بحر العلوم ره قوله فيها كما سينكشف عنك غطاؤه الخ والغطاء بكسر الغين المعجمة وفتح الطاء المهملة كرداء الذي
يغطى به المرأة وجهها من النقاب يقال غطى الليل فلانا اذا اسبل ظلمته والمراد من انكشاف الغطاء ارتفاع ذلك النقاب وانكشاف ما في استاره مستور
لا انكشاف ذات ذلك النقاب قال جل شانه فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد يقال للنفس يوم الجزاء لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا يعني فارتفعنا
عنك غطاءك وانكشف لك وانفتح ما كان تحت استاره مستور فبصرك اليوم حديد ثم اعلم ان ما سينكشف هو ان العلم حقيقة محصلة واقعية مندرجة تحت مقولة
الكيف ليست اعتبارية ومخترعة وعلى تقدير تركبه من العوارض والمعروض يلزم عدم كونه مندرجا تحت مقولة اذ الصورة التي هي المعروض قد تكون من مقولة
الجوهر والعوارض من مقولة الكيف التي هي من مقولات العرض ومجموع العرض والجوهر لا يكون عرضا ولا جوهرا فلا يكون حقيقة وحدانية متحصلة اذ
التركيب من المقولتين المتباينتين يوجب التباين بين الاجزاء والتركيب الحقيقي يقتضي التوحد الموقوف على الافتقار بين الاجزاء وتناسبها فلا يحصل
التركيب الحقيقي حتى يوجد حقيقة متحصلة وحدانية بل انما يكون المركب امرا اعتباريا ولا يكون هذا التركيب الا كالتركيب بين الانسان والحجر فان المركب
منهما ليس امرا حقيقيا بل اعتباريا فتفكر قوله فيها وبهذا التحقيق اي بما حققنا من ان العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول في العلم الحضوري متحدان يجب
وجود العلوم وحضوره عند العالم يظهر ان ما هو المشهور فيما بين المنطقيين من ان علم النفس بصفاتها علم حضوري ليس مطلقا بل المراد من الصفات هي الصفات
الثبوتية اي التي تكون ثابتة ومنضمة للموصوف وهي النفس مثل الحسد والسخاوة والشجاعة وغيرها لان هذه الصفات حاضرة عند النفس فيكون علم النفس
لها حضوريا فيكون العقل بمعنى الحاضر عند المدرك والمعقول ههنا متحدين وليس المراد من الصفات الا عم منها اي من الصفات الثبوتية ومن الصفات السلبية
التي اخذ في مفهومها السلب مثل انها ليست بعرض ولا جسم ولا مادة ومن الصفات الاضافية التي اخذ في مفهومها الاضافة الى الغير كالتعلق بالبدن فانه
صفة للنفس بالقياس الى البدن لان الصفات السلبية والاضافية ليست بحاضرة عند الموصوف وهي النفس فانها لكونها من الامور الاعتبارية الانتزاعية
الانضمام لها مع الموصوف فلا يكون علم النفس لها حضوريا فليس الوجود لها الا بعد انتزاع العقل لها وبعد الانتزاع يحصل صورها في العقل فلا يكون علمها
الا حصوليا بحصول صورها في العقل قوله فيها وبه يظهر اي بما تقرر سابقا من ان الموجودات من العقول والنفوس مع كونها ممكنات منغمسة في الحاجة مفتقرة
الى جنابه تعالى في تحصيل جميع كمالاتها كان تعقلها لذواتها عين ذواتها لا تغاير ههنا اصلا لا حقيقة ولا اعتبارا يظهر ان الواجب الذي هو قيوم حق بري عن
شوائب النقص وعلامات العيب ولا يحتاج في تحصيل الكمالات الى الاجانب احق واحرى واليق بان يكون صفة العلم عين ذاته جل جلاله فان الواجب بذاته
مبدأ لانكشاف جميع الاشياء لا شريك له وكذا جميع صفاته التي لا تفرقة بينها بل كلها متساوية الاقدام في كون مصداقها ذات الواجب بلا دخلية
الحيثيات فتكون متحدة معه تعالى والتفصيل ان للاتحاد ثلث معان الاول هو كون الشيء تمام ماهية شيء كاتحاد الحد التام كالحيوان الناطق مع المحدود
كالانسان فان الحيوان الناطق تمام ماهيته وهذا المعنى لا يتصور في صورة اتحاد صفات الباري تعالى به جل شانه وهذا المعنى يتوقف على ان يكون للبارئ
ماهية حتى تكون تلك الصفات تمام تلك الماهية مع انه ليس كذلك اذ هو جل شانه بري ومنزه عن الحد التام كما تقرر والثاني هو كون مبدأ انتزاع احد
المتحدين نفس ذات الآخر كما يقال وجود الباري تعالى عينه بمعنى ان مبدأ انتزاع الوجود نفس ذات الباري تعالى مع قطع النظر عن امر آخر ليستند انتزاع الوجود اليه
فليس الوجود زائدا عليه جل كماله بل عينه جل جلاله وهذا المعنى ايضا لا يتصور في صورة اتحاد صفاته تعالى وتقدس لان الكلام في الصفات الثبوتية الانضمامية لا في الصفات
الانتزاعية والثالث هو كون الاتحاد بحت المحض من دون تغاير لا ذاتا ولا اعتبارا وهذا المعنى هو المراد في اتحاد صفات الباري تعالى به فمعنى عينية صفات

الباري تعالى به جل شانه ان هناك اي ما بين الباري تعالى وصفاته اتحاد محض من غير تغاير لا بالذات ولا بالاعتبار ولعلك تتفطن مما سبق اندفاع ما يتوهم من
الدليل الذي ذكره الشيخ بقوله ان وجدانا من انه انما يفيد عينية صفة علمه تعالى له تعالى دون عينية جميع صفاته تعالى له تعالى ووجه الاندفاع ما اشرنا اليه من ان قياس
على صفة العلم سائر صفاته تعالى اذ جميع الصفات متساوية الاقدام في كون منبعها نفس الذات ولا قائل بالتفرقة بينها قوله فيه ان الحيثية الخ عطف على قوله ان معنى
عينية صفات الواجب الخ والحاصل انه باثبت من ان تعقل العقول والنفوس بانفسها عين ذواتها ظهر ان صفاته تعالى ايضا متحدة به تعالى وان الحيثية الواقعة
في قولهم ان ذاته تعالى من حيث انها مبدء لانكشاف الاشياء علم ومن حيث انها مبدء الآثار والافعال قدرة ليست الا الحيثية المتاخرة عن اعتبار مفهوم العلم
والقدرة عن صدقهما على ذات الباري تعالى وليست هذه الحيثية متقدمة على صدقهما على ذات الباري تعالى لانها لو كانت متقدمة فتكون معتبرة في مصداق العلم
والقدرة فيكون ذات الباري تعالى في هاتين الصفتين الكماليتين اعني العلم والقدرة مفتقرة الى هذه الحيثية التي هي متغايرة لذاته تعالى فيلزم استكمال الذات
بالغير وهذا باطل وبالجملة فلا تكثر في ذاته تعالى اصلا اذ الصفات كلها عين ذاته الاحدية نعم لو كانت الصفات غير ذاته تعالى بان يكون الحيثية متقدمة على
تحقق الصفات ثبت الكثرة في ذاته تعالى بوجه ما وهو وجه الصفات فافهم قوله فيها هذا اي ما بين في الحاشية المنهية بقوله توضيحه الخ ثم اعلم انه يجب علينا
ان نطلعك على فائدة وهي ان العلم ما به تمييز المعلوم وانكشافه عند العالم ونحن عند رجوعنا الى وجداننا نعلم انا ذواتنا لا تميز عندنا اصلا وانما التميز لنا بوجوه
وصفات عرضية ولا نعلم فوق هذا فليس انكشاف كنه المعلوم وتميزه في علمنا بذاتنا فليس العلم الحضوري علما حقيقيا بل هو اضعف مدارج العلوم كما قال الحسن الحقيقي
الا ترى ان النفس مع كمال شعورها عندها لا تعلمها كما تعلم الاشياء الاخر فلا تعلم انها بسيطة او مركبة جوهر او عرض كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة
والتركيب فهذا اضعف مدارج العلوم كما ان اليقين اقواها انتهى بلخصه فاندفع ما ظن فرقة ومنهم الشارح الميبذي من ان العلم حقيقة هو العلم الحضوري وجهوا
كون العلم الحضوري علما حقيقيا بوجهين احدهما ان العلم فيه منتفي بانتفاء المعلوم للاتحاد بخلاف الحصولي وفيه ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي ليس
ما هو الموجود في الخارج فانه معلوم بالعرض والمعلوم بالذات هو الشيء مع قطع النظر عن الاقتران بالعوارض الذهنية واذا انتفى هذا المعلوم انتفى العلم الحصولي
ايضا وثانيهما ان العلم الحقيقي عبارة عما يكون المعلوم منكشفا بنفسه وهذا في الحضوري بخلاف الحصولي وفيه ان انكشاف المعلوم بنفسه ليس من شرائط العلم
الحقيقي بل العلم الحقيقي ما ينكشف به حقيقة المعلوم وفي العلم الحصولي ينكشف حقيقة المعلوم فيكون علما حقيقيا بلا ريب هذا ما افادني عمي الاستاذ العلامة
ادام الله علوه ومجده قوله فانه من مزال الاقدام اي من موضع زلل الاقدام اللهم لا تزل اقدامنا عن الصراط المستقيم هذا والحق عند العلام الكريم ثم اورد المص
دليلا على ان مورد القسمة هو العلم المتجدد فقال والا اي وان لم يقيد مورد القسمة بالمتجدد لم ينحصر العلم في التصور والتصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء
في العقل فيه مسامحة والمراد الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والتفصيل سيأتي فانتظره والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا اي هو حصول
صورة الشيء في العقل اما بان يكون التصور شرطا للتصديق ويكون التصديق عبارة عن الحكم الذي يعبر عنه بايقاع النسبة وانتزاعها كما هو مذهب
الاوائل من الحكماء او بان يكون التصور شطرا وجزءا للتصديق ويكون التصديق مجموع التصورات والحكم كما هو مشرب الامام الرازي ثم اعلم ان
التصور مقدم على التصديق طبعا لان التقدم الطبعي هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج بان لا يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج ولا يلزم التقدم بالعلية كتقدم الواحد على
الاثنين وتقدم التصور باللحاظ الى التصديق لما تقرر من ان التصديق محتاج الى التصور وليس اذا وجد التصور وجد التصديق حتى يثبت كون التصور
علة تامة للتصديق واذا ثبت التقدم الطبعي للتصور فالاحسن ان يذكر مباحث الاول اي التصور مقدما على مباحث الثاني اي التصديق ليوافق الوضع
والذكر الطبع ولذلك ترى في كتب المنطقيين انه يبحث عن التصورات اولا ثم عن التصديقات والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة فلا يكون تصورا
ولا تصديقا فلو عمم المقسم يكون العلم الحضوري داخلا فيه وخارجا عن اقسامه وهذا معنى عدم انحصار المقسم في الاقسام فلا يكون التقسيم ح حاصرا وهو باطل فكذا
العموم واذ بطل العموم فثبت التقييد وهو المطلوب فان قلت انما لزم من الدليل المذكور حصولية التصور وحصولية ما يستدعيه التصديق واما كون نفس
التصديق حصوليا فلا يلزم من الدليل المذكور فنقول يجوز ان يكون التصديق حضوريا والمقسم عاما شاملا للحضوري والحصولي والتقسيم حاصرا لان
له قسمين التصور الذي هو الحصولي والحضوري الذي هو التصديق فعدم الانحصار على تقدير العموم ثم قلت معنى قوله والعلم الحضوري لا يكون
بحصول الصورة انه ليس في العلم الحضوري مدخل للحصول اي لا يكون العلم الحضوري عين الحصول ولا يكون مستدعيا للحصول فلا يكون العلم
الحضوري تصورا لانه عين الحصول ولا يكون تصديقا ايضا لانه مستدع للحصول فلو عمم المقسم بحيث يشمل العلم الحضوري ايضا حصل قسمان
منه التصور والتصديق المستدعي له والعلم الحضوري ليس هذا ولا ذاك فيلزم عدم الانحصار في التقسيم فتدبر ولقائل ان يقول ان علم الواجب تعالى

سواء كان بغيره او بذاته علم حضوري كما مر بالتفصيل وهكذا علم العقول بذواتها وصفاتها الانضمامية وعلم النفوس بانفسها وصفاتها الانضمامية علم حضوري
كما سبق وليس للواجب تعالى تصور بالحصول لذاته وصفاته وكذا ليس للعقول والنفوس تصور بالحصول لذواتها وصفاتها فلا يكون الواجب متصورا
لشيء ولا العقول والنفوس متصورة لذواتها وصفاتها والتصديق على ما قال المص يستدعي التصور الذي هو بالحصول فيلزم ان لا يكون الباري تعالى مصدقا
لشيء فبقي القضايا مجهولة له تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا يلزم ان لا يكون العقول مصدقة للقضايا التي تتألف من الطرفين ذواتها وصفاتها وهو
بطل لكون جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل وليس لها انتظار وقوة على ما تقرر في الحكمة وكذا يلزم ان لا يكون النفوس متصدقة لتلك القضايا واما ما
نتج من ذلك واجاب عن هذا الفاضل البيكني بالمحصلة ان المراد بالتصور الذي هو جزء التصديق او شرطه مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي لا التصور
الذي هو بالحصول ولا شك ان مطلق الادراك متحقق في الواجب والعقول والنفوس فيتحقق التصديق فيها فلا محذور ولا يذهب عليك ان كون
مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي جزءا او شرطا للتصديق خلاف ما اراده المص بقوله والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا
اذ معناه ان التصديق يستدعي التصور الذي هو بالحصولي الذي مر ذكره آنفا كما يقتضيه سوق كلامه وايرادنا على كلام المص فبقي المحذور على
ان المحقق المقرر عند المحققين ان التصور فقط الذي هو قسم الحصولي شرط للتصديق او شطره كما هو مفصل في حواشي شرح الشمسية فتدبر
فان قلت انه لما كان للواجب والعقول والنفوس علم حضوري وهو اقوى مرتبة من التصديق فلو لم يكونوا مصدقين للقضايا فلا مشاحة فيه لوجود
ما هو اقوى من التصديق قلت ان العلم الحضوري للواجب والعقول والنفوس يوجب الحضور المحض والالتفات البحت ولا يعلم به ترجيح احد الطرفين على
الآخر واما الجزم فبالطريق الاولى لا يحصل بالعلم الحضوري فلا محالة يحتاج الى الاذعان الذي هو نحو من الانكشاف او من توابعه على اختلاف المذهبين
ويسمى التفصيل فليس بد من الاحتياج الى التصديق وقد يقرر ذلك الاعتراض بتقرير آخر بان التصديق لا يحصل ما لم يوجد النسبة في القضية التي تتعلق بها
التصديق والنسبة امر غير مستقل اعتباري لا يكون قابلة للحضور فلا سبيل الى العلم بها الا بالحصول ولما ليس للباري تعالى علم حصولي فلا سبيل فيه الى
التصديق واجاب عنه الفاضل البيكني بان النسبة مرتسمة في العقول وهي حاضرة عند الباري تعالى وهذا الحضور كاف في تعلق التصديق بها من الباري تعالى
وانت لا يذهب عليك ان العقول بعد الباري تعالى ضرورة بعدية المعلول عن العلة والمعقولات المرتسمة في العقول بعدها قطعا بداهة بعدية الحال
عن المحل فيلزم ان يكون علم الباري تعالى بهذه المعقولات بعد علم العقل الاول بها لا قبله فيلزم الجهل في مرتبة ذاته تعالى واي امر اشنع من هذا ويمكن ان
يقال انه يجوز ان يكون للواجب والعقول والنفوس اذعان وتصديق مباين لهذا الاذعان الذي يستدعي التصور فتدبر قوله لا يقال الخ معارضة
مشبهة لمناقض ما ادعاه المص من ان المقسم للتصور والتصديق هو الحصولي وتقريرها ان النسبة من الامور الانتزاعية الغير المستقلة الموجودة في
الذهن لا في الخارج وكذا وقوع النسبة اولا وقوعها فانه صفة لها فصار وقوع النسبة اولا وقوعها من الصور الذهنية اي الحاصلة في الذهن
لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصور الذهنية الشخصية علم حضوري كما تقرر في مقره والتصديق هو ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها كما هو
المشهور عند الجمهور فيكون التصديق علما حضوريا لا حصوليا فلو لم يعم المقسم بان يكون حضوريا او حصوليا لزم تقسيم الشيء وهو الحصولي الى المباين اعني
التصديق وهذا بديهي البطلان ثم اعلم ان هذا المعارضة انما ترد على مذهب الحكماء القائلين بكون التصديق ادراك وقوع النسبة لا على مذهب الامام القائل
بكون التصديق عبارة عن التصورات الثلث والحكم كما لا يخفى قوله والا لزم اجتماع المثلين اعلم ان قوله والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضوري مدلل
بدليلين الاول ان الحاجة الى الصورة لا تكون الا لان يحضر الاشياء الغائبة عن المدرك بواسطة الصورة عنده ولما كانت الصورة الذهنية حاضرة
عند المدرك موجودة في النفس بذاتها فلا حاجة الى صورة اخرى بها تكون حاصلة عند المدرك كما ان في علم النفس بنفسها لما كفى حضورها بذاتها
فلا يحتاج الى حصول صورتها عندها فيكون علم تلك الصورة حضوريا والثاني ما اورده المحشي وتتلو عليك والا ان اجتماع المثلين وجود فردين من النوع
الواحد كصورة زيد وعمرو في محل واحد والمستحيل منه ما هو بحيث لا يبقى الامتياز بينهما على ما قال المحشي في حاشيته على شرح المواقف ولو اجتمعا في
محل واحد وتصور الامتياز بينهما بان يكون احدهما موجودا في ذلك المحل بذاته وثانيهما موجودا فيه بصورته فلا استحالة وثانيا ان التمايز
والتغاير بين الشيئين اما ان يكون بحسب كونهما مختلفين في الماهية كما بين السواد والبياض واما ان يكون بحسب اختلافهما في المحل كما بين
السواد القائم بالفيل والسواد القائم بالفرس واما ان يكون بحسب اختلافهما في الزمان كما بين السواد القائم في الثوب امس والسواد القائم
بذلك الثوب الآن بعد زوال الاول فاذا اتحد الشيئان في الماهية والمحل والزمان يلزم اجتماع المثلين بلا تغاير وهو المستحيل وثالثا ان

له اسد المولوي عماد الدين ١٢٩١ ع

له اسد المولوي عماد الدين ١٢٩١ ع

مطلوب المحشي انه لو لم يكن العلم المتعلق بالصورة الذهنية التي لها هوية شخصية متشخصة بالتشخص الذهني حضوريا بل يكون حصوليا فيحصل صورة تلك
الصورة في الذهن فيجتمع المثلان اي فردان من نوع واحد وهو الصورة احدهما الصورة الذهنية المعلومة والثانية الصورة الذهنية الاخرى التي هي علمها
في زمان واحد ولما اتحدا اثنان الصورتان في المحل وهو الذهن في الماهية فان العلم والمعلوم متحد بحسب الذات وبالحقيقة بناء على حصول الاشياء بانفسها كما هو
المحقق فالامتياز بين هاتين الصورتين مرتفع لا بحسب الذات ولا بحسب المحل ولا بحسب الزمان ثم المحشي ترقى على لزوم اجتماع المثلين بقوله بل الامثال اي
بل يلزم اجتماع الامثال وتوضيحه ان علم الصورة الذهنية لما صار حصوليا وحصل صورة ذهنية لها اخرى فعلم هذه الصورة التي هي العلم لا يخلو اما ان يكون
حصوليا بحصول الصورة او حضوريا لا سبيل الى الثاني والا لزم الترجيح بلا مرجح لان افراد علم العلم متساوية فكيف يجوز كون بعضها حضوريا وبعضها
حصوليا وعلى الاول يلزم ثلث افراد من نوع الصورة احدها الصورة الذهنية المعلومة وثانيها علمها وثالثها علم هذا العلم فلزم اجتماع ثلث امثال
بلا امتياز وهكذا وبالجملة لو كان علم الصورة الذهنية حصوليا يلزم اجتماع المثلين بل الامثال واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا هو الدليل المشهور بين الحكماء على
ان علم النفس بصفاتها الانضمامية مطلقا سواء كانت صورة او غيرها حضوري وتقريره انه لو كان علم النفس بصفاتها حصوليا وحصل صورة الصفة في النفس والصورة
وذو الصورة متماثلان بناء على المذهب المحقق من حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم اجتماع المثلين اي فردين من نوع واحد في زمان واحد في محل واحد وهو
النفس بلا تغاير وتمايز واللازم باطل فالملزوم مثله اما بطلان اللازم فلان المثلين لا يخلوا اما ان يكونا موجودين او يكونا معدومين او يكون احدهما موجودا والآخر
معدوما وعلى التقديرين الاخيرين اجتماع المثلين فيلزم الخلف وعلى الاول فوجود كل منهما مغاير لوجود الآخر ضرورة ان الوجود عرض وقيام العرض الواحد الشخصي بمحلين
محال والتشخص والوجود مساوقان او عينان على اختلاف المذهبين فيلزم انفراد تشخص كل واحد منهما عن تشخص الآخر فيحصل التمايز بين المثلين ضرورة تمايز التشخصين
هف لانا فرضنا ارتفاع التمايز كما مر وقال الفاضل الرام فوري انا نختار الاول ونقول ان المثلين غير متحدان على هذا التقدير فلا يلزم قيام العرض الواحد
الشخصي بمحلين فتدرب قال جد جدي كمال الملة والدين قدس سره لا حدان يتوجه عليه النقض لان مقدمات البيان بعد التسليم والاغماض عما يبتني عليه
استحالة اجتماع المثلين تستلزم عدم علم الجزئيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها يلزم اجتماع المثلين لا محالة انتهى اقول لما كان هذا الكلام
مغلقا فاردت توضيحها فنقول قوله قدس سره عليه اي على ان علم الصورة الذهنية لو كان حصوليا لزم اجتماع المثلين قوله قدس سره بالنقض هو في
الاصطلاح ابطال دليل المدعي مع الشاهد الذي يدل على عدم استحقاقية الدليل لدعواه بسبب كونه مستلزما للفساد قوله قدس سره بعد التسليم اشارة
الى انه لا حدان يتوجه عليه بالمنع بان يقول لا نم انه على تقدير ان يكون علم الصورة الذهنية حصوليا يلزم اجتماع المثلين المستحيل لان الصورة الذهنية
وعلمها وان كانا متحدين بالذات الا ان المحل الواحد في زمان واحد يوجب استعدادات مختلفة وجهات متعددة فمحل الصورة الذهنية وعلمها
وان كان واحدا وهو الذهن الا ان له استعدادا وصلاحية للصورة الذهنية المشخصة فحصلت تلك الصورة وله صلاحية واستعدادات ان
لعلمها فحصل علمها فبين الصورة الذهنية المشخصة وعلمها من جهة استعداد المحل حصل التمايز والتغاير فحصر الاختلاف الموجب للتغاير في الصور الثلث
المذكورة سابقا مم بل اختلاف الاربع يوجب التمايز بين الشيئين وهو اختلاف استعدادات المحل والجهات ونظير المحل المختلف الاستعداد الهيولى فانه قد تقرر
عندهم ان هيولى العناصر واحدة بالشخص ومع هذا قامت بهذه الهيولى في زمان واحد افراد الصور الجسمية كالصورة الجسمية للماء وللنار وللهواء وللارض
والصورة الجسمية ماهية واحدة فلا سبيل الى هذا القيام الا ان يختلف استعداد الهيولى فمن جهة انها استعدت الهيولى للصورة الجسمية المائية المعينة حصلت
هذه الصورة ممتازة عن الصورة الاخرى اي النارية مثلا ومن جهة انها استعدت الهيولى للصورة الجسمية المعينة النارية حصلت هذه الصورة ممتازة
عن الاخرى فبين هاتين الصورتين وان كان الماهية والمحل والزمان متحدا لكن لما اختلف استعداد المحل فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل كذلك يلزم اجتماع المثلين
المستحيل على تقدير كون علم الصورة الذهنية حصوليا وههنا كلام سيأتي ثم اعلم ان القوم استدلوا على استحالة اجتماع المثلين بانه لو امكن هذا الاجتماع
لما بقي الامان والاعتماد على حكم الحس واللازم باطل فالملزوم مثله وجه الملازمة جواز ان يكون لسواد المحسوس واحد اسوادات كثيرة
فقوله والاغماض عما يبتني عليه استحالة اجتماع المثلين اشارة الى ان في هذا الدليل قلقا ولعله انه لا مضايقة في ارتفاع الامان
اذ الحس يغلط كثيرا على ما تقرر ولهذا يرى بعيد مع كبره صغيرا ويرى من هو راكب السفينة الاشجار التي على الساحل متحركة
وقال المحقق المحقق رح بل العقل قد يغلط اذ الجسم التعليمي هو الكم الساري في الجسم الطبيعي في الجهات الثلث وهو القابل
بالذات للانقسام في الجهات الثلث غير الجسم الطبيعي الذي هو جوهر مركب من الهيولى الاولى والصورة الجسمية فالعقل

يعلم انهما واحد ثم اذا اطلع العقل على ادلة الاشراقيين الذين ينفون الجسم التعليمي ويقولون ان الانقسام في الجهات الثلث في نفس الجوهر المتصل
اي الصورة الجسمية فيعتقد ان الجسم الطبعي والتعليمي متغايران ثم اذا يقف العقل على ادلة المشائين على اثبات الجسم التعليمي يعتقد انهما متحدان ليسا
بامرين متغايرين فهل هذا الا غلط وبالجملة اذا ثبت غلط الحس فالامان على حكم الحس مرتفع وانت تعلم ان الكلام في الحس الصحيح الذي لا يغلط كثيرا والاعتماد عليه
ليس بمرتفع وفي ارتفاعه باس وليس كلامنا في الحس الغالط كثيرا حتى يتم ما سبق ثم اعلم انه قال المحقق البهاري مجوزا لاجتماع المثلين ان الجسم ينقسم في الصنع بغير
كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوك وليس ذلك لانتفاء افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوك سوادان وهذا بعينه اجتماع
المثلين انتهى وفيه ما اورده الفاضل الكرام فوري بما حاصله ان كون الكهبة كدرتين والسواد كهبتين والحلوك سوادين ليس الا عند اهل اللغة واما عند الحكماء
فهو في حيز البطلان اذ الكهبة مثلا عند الحكماء ليست عبارة الا عن كدرة واحدة في مرتبة الشدة مخلوقة من الخالق المدبر ابتداء اولا في الجسم بعد كونه
مغموسا في الصبغ عند زوال الكدرة الاولى بناء على ما تقرر عندهم من ان مراتب الكيف ليست الا انواعا حقيقية مختلفة بالماهية وهكذا حال الحلوك
والسواد فلا اجتماع للمثلين ههنا فتدبر قوله قدس سره تستلزم عدم علم الخ هذا تقرير النقض على تقدير تسليم استحالة اجتماع المثلين وقوله قدس سره فانا نجد
دليل اللزوم وتوضيح النقض ان علم الجزئي بما هو جزئي لا يخ اما ان يكون بحصول حقيقة النوعية في الذهن او بحصول جزئي آخر من نوعه فيه او بحصول امر
مباين لا علاقة له لذلك الجزئي كليا كان او جزئيا في الذهن او بحصول شبحه او بحصول ذلك الجزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن لا سبيل
الى الاول اذ لو كان علم الجزئي بما هو جزئي بحصول حقيقة النوعية فهو علم الجزئي على الوجه الكلي فان الحقيقة النوعية كلية لا على الوجه الجزئي والمقدر
خلافه ولا الى الثاني والا لكنا نعلم زيدا بعلمنا عمرا وهذا لا يقبله العقل فيمتنع ان يكون جزئي مبدا لانكشاف جزئي آخر ولا سبيل الى الثالث لاستحالة
علم شيء بحصول مباينه كليا كان المباين او جزئيا ولا سبيل الى الرابع لانه اعتراف بحصول الاشياء بالاشباح وكلامنا ليس على هذا التقدير بل على
تقدير حصول الاشياء بانفسها فتعين الخامس وهو ان يحصل الجزئي بما هو جزئي متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن فيجتمع الشخص الذهني
المكتنف بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في محل واحد اعني النفس والذهن وهل هذا الا اجتماع المثلين المستحيل فيلزم عدم
علم الجزئي على الوجه الجزئي فان قلت ان القوم انكروا ان يعلم الجزئي بما هو جزئي فلا ضير في عدم علم الجزئيات بما هو جزئي قلت القوم استدلوا على حصول
الاشياء بانفسها في الذهن بما لخصه انا نحكم على الاشياء التي ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية الصادقة نحو العنقاء طائر وايجاب الشيء للشيء
يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من ثبوت العنقاء وليس ثبوته في الخارج بالفرض فليس الا في الذهن فثبت حصول الاشياء بانفسها في الذهن وهذا الدليل
كما يدل على وجود الكليات في النفس كذلك يدل على وجود الجزئي بما هو جزئي على وجه الجزئية في الذهن بان يقال انا نحكم على الجزئي بما هو جزئي بالحكم الايجابي
الصادق في نفس الامر نحو زيد سيولد وايجاب الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له فلا بد من وجود زيد اذ وجود ما هو مغاير لزيد تغاير اعتباري كعمرو او تغايرا
حقيقيا كفرس لا يكفي لصدق الموجبة المذكورة كما هو الظاهر ولا يكفي لصدق هذه الموجبة ثبوت الماهية الكلية مطلقا والا لكفى في صدق الموجبة المذكورة وجود
الانسانية في ضمن خالد مثلا وهو باطل واذا لم يكن وجود زيد في الخارج فليس وجوده الا في الذهن متشخصا ومكتنفا ومحاطا بالعوارض الخارجية فثبت علم الجزئي
بما هو جزئي على وجه الجزئية فلا سبيل الى انكار هذا العلم وقد يجاب عن النقض بوجوه الاول باختيار الشق الخامس واظهار التمايز بين المتماثلين وتقريره ان
المماثلة المستحيلة اعني ما كانت بلا امتياز بين الشخص الذهني المقترن بالعوارض الذهنية والشخص الخارجي المكتنف بالعوارض الخارجية في حيز المنع لانهما
متمايزان اذ الشخص الذهني مكتنف بالتشخصات الذهنية التي لا اكتنف بها الشخص الخارجي وهذا كما بين الخطين الذين تماثلا في الاستقامة والانحناء و
حلا في السطح الواحد والسطحين الذين تماثلا فيهما ايضا وحلا في الجسم الواحد فليس اجتماع المثلين المستحيل ههنا وهذا مردود اما اولا فبان محل الخطين الحالين والسطحين
الحالين ليس واحدا بل محل كل منهما على حدة فلا يلزم اجتماع المثلين ههنا في محل واحد فالقياس عليه قياس مع الفارق وثانيا بان كلامنا مبني على ما هو المتقرر عندهم
من ان محل الخطين هو كل السطح لا البعض دون البعض ومحل السطحين هو كل الجسم لا البعض دون البعض فان السطح الذي هو محل الخطين والجسم الذي هو محل السطحين
ليس الا متصلا واحدا لا مفصل فيه بل السطح من حيث انه ممتد في جهة يكون محلا لاحد الخطين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل الخط الآخر وكذا الجسم من حيث
انه ممتد في جهة محل لاحد السطحين ومن حيث انه ممتد في الجهة الاخرى محل السطح الآخر واما ثانيا فبما اورده المحقق البهاري في بيان هذا الجواب مشتركا اي كما انه يجري في علم
الجزئيات من حيث هي جزئيات كذلك يجري في العلم الحصولي الذي تعلق بالصورة الذهنية بان نقول اذا تعلق العلم الحصولي بالصورة الذهنية
وحصلت صورة ذهنية اخرى فهذه الصورة التي هي في مرتبة العلم والصورة التي هي في مرتبة المعلوم متمايزتان باختلاف استعدادات المحل فليس بين

بين الصورتين اجتماع المثلين المستحيل وان وجدتا في محل واحد وفيه اورده الفاضل المرام ورد بمنع القول بالتمايز بين الصورتين بسبب اختلاف استعدادات
المحل اعني الذهن في حيز المنع لان الصور الذهنية التي حصلت في الذهن لا اختلاف بينها اصلا لان كلها مكتنفة بالعوارض الذهنية ولا اختلاف في هذه العوارض
فلا اختلاف في هذه الصور فالذهن الذي هو محل واحد لا اختلاف فيه في تلك الجهات والاستعدادات واما قياس اختلاف الاستعدادات على اختلافها
في الهيولى فقياس مع الفارق لان الصور الحالة في الهيولى لما كانت مختلفة صارت استعدادات الهيولى ايضا متعددة بخلاف الصور الحالة في الذهن
فانه لا اختلاف فيها فليس اختلاف الاستعدادات في الذهن فتدبر والثاني باختيار الشق الثاني واثبات ان الجزئي ليكون مبدأ لانكشاف جزئي آخر و
تقريره على ما افاده ملك العلماء دام ظلاله ان الحاصل في الذهن الهوية الخارجية بنحو ما من التجريد وهو التجريد عن بعض العوارض مع الخلط ببعض وهذا هو
المعنى بحصول الاشياء بانفسها واذن نقول ان الحاصل في الذهن جزئي آخر مغاير للشخص الخارجي في بعض العوارض وليس هذا من باب حصول
الاشياء باشباحها كيف والحاصل ح هو الامر المباين من كل وجه وهذا الجزئي لكونه متحدا مع زيد مثلا من كل وجه الا في العوارض التي حصل التجريد عنه
يكون علما له دون غيره لمغايرة هذا العلم لما عدا زيد في جميع العوارض اما مجرد الاتحاد النوعي فلا يكفي كما لا يخفى والثالث ما اورده الفاضل البلخي باختيار
الشق الاول واثبات انه يكون ح علم الجزئي على الوجه الجزئي وتشريحه ان حصول الاشياء بانفسها عبارة عن ان يحصل الماهية التي كانت مشخصة بالعوارض
الخارجية في الذهن بعد التنزه عن تلك العوارض وتصير مكتنفة بالعوارض الذهنية التي هي مشابهة للعوارض الخارجية ثم يصير الشخص الذهني آلة للشخص الخارجي
لوجود المناسبة بينهما لا ان الماهية المكتنفة بالعوارض الخارجية تحصلت في الذهن معها حتى يلزم احتراق الدماغ بحصول النار وخرق الذهن بحصول الجبل الصعود
الى الاعلى بحصول كرة النار وايضا يلزم انعدام الشخص عن الخارج مطلقا واللازمان باطلان فكذا الملزوم فلا يلزم على تقدير حصول الاشياء بانفسها ان يحصل
الشخص الخارجي مع تشخصاته الخارجية في الذهن وما قال المحقق البهاري من ان الكلي قاصر عن افادة علم الجزئي بما هو جزئي لفضيلان الكلي انما يكون قاصرا عن
افادة الجزئي بما هو جزئي لو لم يصر معروضا بعوارض ذهنية مماثلة لعوارضه الخارجية من الكم والكيف والشكل وغيرها لكن لما كان معروضا لها فلا قصور
فيه اصلا بل هذا هو مدار ادراك الجزئيات المادية الخارجية والرابع باختيار الشق الخامس ومنع لزوم اجتماع المثلين بان نقول لو حصل الشخص الخارجي
مع العوارض الخارجية في الذهن يصير هذا الشخص شخصا ذهنيا فيكفي للانكشاف ولا حاجة الى ان يوجد شخص ذهني آخر حتى يلزم اجتماع الشخص الذهني والخارجي
في محل واحد اعني الذهن وان احتج في صدرك انا نعلم الجزئيات الخارجية المتماثلة في الحقيقة النوعية كزيد وعمرو وبكر فيحصل صور هذه الجزئيات في الذهن
فيلزم اجتماع المثلين اي الشخصين الخارجيين الذين اشتركا في الحقيقة النوعية في محل واحد وهو الذهن بل يلزم اجتماع الامثال اي الاشخاص الخارجية
في الذهن نازحه بوجهين الاول ما يفهم من كلام المحقق البهاري من ان الشخصين الخارجيين المتشاركين في الماهية النوعية وان اجتمعا في محل واحد
الا ان تشخص احدهما متغاير لتشخص الآخر فالتمايز بينهما في الذهن متحقق كما في الخارج فليس اجتماع المثلين المستحيل والثاني ما افاده بحر العلوم
نور الله مرقده بان محل صور الجزئيات المادية القوى الجسمانية المادية وتلك الصور تنقسم بانقسام موضوعاتها ومحالها فصورة جزئي تحصل
في جزء من القوة الجسمانية وصورة جزئي آخر تحصل في جزء آخر منها فلا اجتماع لصورتي الجزئيين الخارجيين في محل واحد بل هما في محال متعددة وهو ليس
بمحال واما الجزئيات المجردة عن المادة فمحلها ليس الا النفس دون القوة الا ان النفس تدرك ماهياتها دون اشخاصها فلا سبيل الى علم الجزئيات المجردة على
الوجه الجزئي وبالجملة ان الباطل ليس الا اجتماع المثلين في محل واحد واجتماع صور الجزئيات المتعددة في الذهن ليس الا في محال متعددة منه وهو ليس بباطل فان
قلت الجنس كالحيوان والفصل كالناطق يتعلق بكل واحد منهما لحاظ خاص لا يتعلق به بالجزء الآخر بل لا يتعلق بالجزء الآخر الا لحاظ الآخر فبحسب تعدد الاجزاء يتعدد
اللحاظات فالارتباط يحصل الصورة الوحدانية للمحدود فهذه الصورة ليست واحدة بالذات لاستحالة كون الاثنين واحدا بالذات وليست واحدة
بالوجود اذ الوجود عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين متغايرين فكيف يقوم بالاثنين وجود واحد فليست الوحدة الا وحدة اللحاظ فنقول
ان لكل واحد من الجنس والفصل وجودين احدهما في مرتبة المحدود وثانيهما في مرتبة الحد فيحصل اجتماع المثلين اي الوجودين في محل واحد وهو الذهن قلت
لا استحالة فان الامتياز بينهما حاصل بتغاير الاستعداد والجهات للذهن فتدبر قوله لانا نقول العلم الخ هذا جواب المعارضة المذكورة بتمهيد مقدمة وتوضيحها
على ما قيل ان الصورة عبارة عما يحصل في الذهن بعد حذف المشخصات ولها نحوان بالاول الصورة الذهنية المأخوذة من حيث انها صورة شخصية قائمة بالذهن
المخصوص مكتنفة ومقترنة بالعوارض الذهنية المخصوصة كالانكشاف والفرح والسرور والغضب بهذا النحو مرتبة العلم ولها في هذه المرتبة وجود اصلي خارجي فيترتب عليها الآثار الخارجية
وهي انكشاف وسائر الصفات الانضمامية للنفس والثاني الصورة الذهنية من حيث هي هي اي مع عزل النظر وقطع اللحاظ عن حيثية كونها مشخصة قائمة بالذهن

لمتنفة بالعوارض الذهنية وهذا النحو مرتبة المعلوم ولما جاء وجود ظلي في الذهن فلا يترتب عليها الآثار والعلم اذ تعلق بالصورة الذهنية المعتبرة على النحو الاول فيكون
علما حضوريا لا حصوليا لانه لو كان حصوليا بحصول الصورة يلزم اجتماع المثلين بل الامثال كما مر التقرير في المعارضة والعلم المتعلق بنفس الصورة اي بالصورة الذهنية
الماخوذة على النحو الثاني لا يكون الا حصوليا اذ نفس الصورة من حيث هي هي طبيعة كلية ولا حضور للطبايع الكلية من حيث هي هي عند المدرك فيحصل صورة اخرى
الطبيعة الكلية المعلومة وتكون تلك الصورة شخصية قائمة بالذهن لمتنفة بالعوارض الذهنية في مرتبة العلم ولا يلزم اجتماع المثلين لان الصورة التي هي علم شخصية
والصورة التي هي المعلوم كلية على ان المعلوم موجود بوجود ظلي والعلم موجود بوجود اصلي فصار نحوا وجودهما مختلفين فلا محذور في كون هذا العلم حصوليا والتحصيل
انا اذا تعلم الاشياء الخارجية تحقق ثلث امور الاول الشيء الذي له وجود في الخارج والتنفت بالغواشي والعوارض الخارجية كاللون والشكل والاين والمقدار
الى غير ذلك ذلك الشيء بهذا الاعتبار ملتفت اليه بالذات ومعلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائه الثاني الشيء من حيث هو هو مع عزل اللحاظ عن العوارض
والعوارض مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار لا يوجد الا في اللحاظ وجوده في هذه المرتبة ملتفت اليه بالعرض لان الملتفت اليه بالذات
هو ذلك الشيء في المرتبة الاولى ومعلوم بالذات لا بالعرض اذ العلم يستدعي المعلوم فلا يبقى بانتفائه وقد ينتفي المعلوم في الخارج مع وجوده فلا يكون
الشيء من حيث العوارض الخارجية معلوما بالذات والا لينتفي العلم عند عدمه بل معلوما بالعرض والمعلوم بالذات هو الشيء من حيث هو هو الثالث الشيء من
حيث انه التنفت بالغواشي واللواحق الذهنية وهذا الشيء بهذا الاعتبار ليس الا علما حصوليا فهو موجود في الخارج لترتب الآثار الخارجية عليه من الصفات
الانضمامية للنفس فيكون معلوما بالعلم الحضوري لانه صفة قامت بالنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري ومن ههنا لمع لك ان الموجود في
الذهن على طريق القيام والحلول انما هو العلم والمعلوم يوخذ وينتزع عنه غير قائم به كالانسان الموجود في ضمن زيد كذا قال خاتم المحدثين وقال الفاضل
البكنوي ان ما قال المحشي ههنا من ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية الماخوذة مع حيثية الالتنفاف علم حضوري يخالف ما تقرر من المحشي من ان
الذات الماخوذة مع الحيثية امر اعتباري وكل امر اعتباري لا يكون معلوما الا بالعلم الحصولي وفيه ان الحيثية في الصورة الذهنية الماخوذة مع الحيثية
ليست بداخلة في المعنون والحقيقة بل في التعبير والعنوان لانه لو كانت الحيثية داخلة في المعنون يلزم ان يكون تلك الصورة الذهنية اعتبارية
لاستلزام اعتبارية الجزء اعتبارية الكل مع انه من المقرر ان العلم الحصولي من الصفات الانضمامية الحصلة الواقعية التي يترتب عليها الآثار
الخارجية وما سبق من المحشي من كون علم الشيء الماخوذ مع الحيثية حصوليا فهو على تقدير كون الحيثية داخلة ومعتبرة في المعنون لا في العنوان فلا منافاة
بين كلامه ههنا وثمه قوله والتصديق على تقدير كونه علما الخ شروع في الجواب اعلم اولا ان في التصديق اختلافا فذهب فرقة الى ان التصديق
ليس من قبيل العلم والادراك بل هو كيفية نفسانية وحالة اذعانية تحصل للنفس عقيب الادراك فيحصل للنفس اولا ادراك النسبة التامة
الخبرية ثم يحصل للنفس بعد هذا الادراك الشك والتوهم او التخيل والتصديق او الانكار فكل من هذه من توابع الادراك لواحقه لا من
افراده وهذا هو مختار المحشي ايضا حيث قال في حواشيه التوضيح ان العلم صفة يحصل منها الانكشاف والاذعان صفة لا يحصل منها الانكشاف فهو كيفية اخرى
سوى الادراك تحصل للنفس عقيب الادراك ويعبر عنها في الفارسية بگرويدن وباور كردن فح تقسيم العلم الى التصور الساذج والتصور الذي معه التصديق لا الى
التصور فقط والتصديق فان التصديق ليس من اقسام العلم واستدل على هذا المذهب بوجوه منها ان التصديق لو كان علما ومن المقرر في مقره اتحاد العلم
والمعلوم فيلزم اتحاد الاذعان مع المذعن عنه القضية واللازم ظاهر البطلان لانه اذ تعلق الشك بالقضية فلا شبهة في بقاء القضية ح
والاذعان معدوم فاين العينية والاتحاد وقال الجمهور ان التصديق من قبيل العلم والادراك فان الادراك ليس الا ما هو منشاء الانكشاف و
الامتياز للذهن وفي الاذعان والاعتقاد كشف تام عند المعتقد قال حسن المحققين بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور يتجلى به الامر
الواقعي يقال له بالفارسية بدانش ولا اسم في كل لغة فكيف يخرج الاذعان من جنس الادراك بل التحقيق ان اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم
الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من ضعف مدارج العلوم انتهى وثانيا انهم اختلفوا في متعلق التصديق فقال المحشي المحقق في هذه الحاشية الى ان
التصديق اولا وبالذات متعلق بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة فان النسبة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية لا يصلح ان
يتعلق به التصديق الذي هو امر مستقل بالذات فلا بد ان يكون متعلق التصديق ايضا امرا مستقلا وهو الموضوع والمحمول الا انه اتفق تعلق التصديق بهما وقت ربط النسبة
بينهما وقيل ان طرفي الشرطية اعني المقدم والتالي عند المحشي قضيتان مشتملتان على الرابطة فيكونان غير مستقلين فاذا تعلق التصديق في الشرطية بالمقدم والتالي
حال كون النسبة الاتصالية او الانفصالية يلزم تعلقه بالامرين الغير المستقلين فهل هذا الا كرعي ما فر عنه وقال اكثرهم الى ان التصديق متعلق بوقوع النسبة ولا وقوعها

هو عبارة عن ادراك وقوع النسبة ولا وقوعها ورجح المحقق الباقر في بعض مصنفاته الى ان متعلق التصديق الاجمالي الفصيلة العقل الى الموضوع والمحمول والنسبة والتفصيل الاسيعه
المقام وثالثا انه لو كان التصديق من لواحق الادراك فلا يتوجه المعارضة ليحتاج الى دفعها لان التصديق على هذا التقدير لا يكون قسما من العلم الحصولي حتى يكون اثبات
حضورية التصديق معارضة وكذا لو كان التصديق من قبيل الادراك متعلقا بالموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما او بالامر الاجمالي فلا يتوجه المعارضة المذكورة
ايضا لان مدارها على كون التصديق عبارة عن ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ولا لم يتوجه المعارضة فلا حاجة الى دفعها نعم لو كان التصديق من قبيل العلم متعلقا بوقوع النسبة
كما هو خلاف تحقيق المحشي المحقق فتوجهت المعارضة فنقول في دفعها ان التصديق ح من هذا القبيل اي من قبيل الثاني يعني انه متعلق بوقوع النسبة الذهنية الصورة الذهنية
بنفسها من حيث هي هي لا مع اعتبارها بكونها صورة ذهنية مشخصة مكتنفة بالعوارض الذهنية والعلم المتعلق بنفس الصورة الذهنية الغير الماخوذة مع حيثية الاكتناف
علم حصولي فيكون التصديق علما حصوليا لا حضوريا وهو المطلوب نعم لو كان التصديق متعلقا بالصورة الذهنية المشخصة الماخوذة مع حيثية الاكتناف فيكون
حضوريا وليس كذلك ومن هذا التفصيل ظهر لك ان قوله متعلقا بالنسبة معطوف على قوله علما ودخل تحت قوله على تقديره وانما قيد بقوله على تقدير لان كون التصديق علما وكونه
متعلقا بوقوع النسبة خلاف تحقيقه فتدبر قوله وبهذا اي بظهور ان ما هو حاصل في الذهن لاعتبار ان احدهما انه يوخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف
بالعوارض الذهنية وهذا هو مرتبة المعلوم وعلمه حصولي وثانيهما ان يوخذ من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية وهذا هو مرتبة العلم وعلمه حضوري قوله حصل الفرق
بين التصديق الخ اعلم انه لما سبق الى بعض الاوهام ان الجزء الاخير من القضية وهو وقوع النسبة الثبوتية اولا وقوعها الذي يعبر عنه بالنسبة التامة الخبرية يطلق عليه
الحكم فيقال الحكم وقوع النسبة او لا وقوعها والحكماء يطلقون الحكم على التصديق فيقولون التصديق هو الحكم لان التصديق عندهم بسيط لا تركيب فيه والمحمول على المحمول
على الشيء محمول على ذلك الشيء فيلزم ان يكون وقوع النسبة اولا وقوعها الذي هو جزء اخير للقضية محمولا على التصديق وهذا بطل فازاحه المحشي بعد اثبات
الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية ووجه الازاحة ان وقوع النسبة اولا وقوعها اذا اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر
عن الاكتناف بالعوارض الذهنية اي القيام بالذهن فهو جزء اخير للقضية واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية وقائم بالذهن فهو
تصديق فحصل الفرق بين التصديق الذي هو العلم وبين الجزء الاخير من القضية الذي هو من قبيل المعلوم واندفع وهم بعض الاوهام واشتباهه
قوله عند الاوائل اراد المحشي ح بالاوائل الحكماء بقرينة مقابلته بالامام قوله وبينه وبين القضية عند الامام الخ الضمير راجع الى التصديق والعطف على قوله
بين التصديق وتقدير العبارة انه بهذا حصل الفرق بين التصديق وبين القضية المعقولة عند الامام وتوضيحه انه سبق الى بعض الاذهان ان يقال
مثلا قضية ملفوظة ومفهوم هذه القضية الذي هو مركب من مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول ومفهوم النسبة امر عقلي مركب يسمى بالقضية المعقولة فالقضية
المعقولة ليست عبارة الا عن المفهوم العقلي المركب وذلك المفهوم العقلي المركب هو التصديق عند الامام الرازي القائل بكون التصديق مركبا فيتحد
القضية المعقولة والتصديق عند الامام وهذا بطل فازاح المحشي هذا الاشتباه باثبات الفرق بين الشيء من حيث هو هو والشيء من حيث العوارض الذهنية
وتقريب الازاحة ان المفهوم العقلي المركب من الموضوع والمحمول والنسبة لزيد قائم اذا اخذ من حيث هو مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض الذهنية فهي قضية
معقولة وفي مرتبة المعلوم واذا اخذ من حيث انه مكتنف بالعوارض الذهنية ومقترن بها فهو تصديق وفي مرتبة العلم فحصل الفرق بين التصديق و
بين القضية المعقولة عند الامام ومن ههنا طلع لك ان المراد من القضية في قوله بين القضية انما هي القضية المعقولة لا الملفوظة اذ الاشتباه انما
هو بين التصديق والقضية المعقولة لا بينه وبين القضية الملفوظة لان القضية الملفوظة عبارة عن الالفاظ الدالة على معانيها فهي والتصديق
عند الامام امر عقلي مركب فلا اشتباه بينهما حتى يحصل الفرق قوله فما وقع مبتدا والفاء للتفريع على ما تقرر سابقا من ان المفهوم العقلي المركب من مفهوم
الموضوع والمحمول والنسبة اذا اخذ من حيث هو هو لا من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية والحصول في الذهن يسمى قضية معقولة واذا اخذ مع
تلك الحيثية فهو تصديق قوله الشريفية اي المنسوبة الى السيد الشريف الجرجاني قوله شرح الشمسية لقطب الدين الرازي المعروف بالقطبي قوله ان
القضية الخ هذا بيان الفرق بين القضية المعقولة والتصديق وتوضيحه ان القضية المعقولة ليست عبارة الا عن المفهوم العقلي المركب من مفهومات
المحكوم عليه والمحكوم به والحكم بمعنى وقوع النسبة اي النسبة التامة الخبرية الثبوتية اولا وقوعها اي النسبة التامة الخبرية السلبية فهذه المفهومات اذا اخذت
من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية معقولة والعلم الجازم او الراجح المتعلق بهذه المفهومات يسمى تصديقا وهذا عند الامام الرازي واما عند الحكماء فالتصديق
ليس عبارة الا عن العلم الجازم او الراجح الذي تعلق بالمعلوم الواحد الذي هو وقوع النسبة اولا وقوعها فالتصديق عندهم امر واحد بسيط لا مركب حتى يكون
عبارة عن المجموع فالقضية من قبيل المعلوم والحصول في الذهن شرط لها والتصديق من قبيل العلم قوله ليس كما ينبغي خبر للمبتدا وانما لقيل باطل وخلط اشارة الى كلام

لید السند الجرجانی صحیح لکن یشمولہ علی التکلف لیس الیق وانسب کما سینکشف عنک غطاؤہ ثم اعلم ان المتقدم فی ہذا الکلام لیس الا فی بیان مذہب الامام
فی بیان مذہب الحکماء قولہ فتامل لیتجلی لک وجہ عدم اللایقیۃ ثم بینہ المحشی رح فی حاشیتہ الحاشیۃ بایراد ثلث ایرادات بقولہ وذلک لما عرفت من
ان ہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن لیست قضیۃ بل علما بہا مع انہ ان اراد ان العلم بتلک المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن
تصدیق فالامر لیس کذلک لان العلم بہا من تلک الحیثیۃ علم حضوری والتصدیق علم حصولی وان اراد ان العلم بہا بدون تلک الحیثیۃ تصدیق فعلی
تفسیرہ القضیۃ یلزم عدم الفرق بینہا وبین التصدیق اللہم الا ان یقال المراد بالحیثیۃ ہہنا الحیثیۃ التعلیلیۃ دون التقییدیۃ ثم فی کلامہ شیء آخر ہو ان
المراد بالمفہومات فی قولہ فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ ہو الامر العقلی المرکب منہا وفی قولہ والعلم بہا یسمی تصدیقا تفسیر
المفہومات المتعددۃ لان العلم المتعلق بذلک الامر العقلی المرکب علم واحد غیر مرکب والعلم بتلک المفہومات من حیث انہا متعددۃ علوم متعددۃ
وعلم واحد مرکب من ہذہ العلوم والتصدیق عند الامام علم مرکب من العلوم المتعددۃ لا علم واحد بسیط انتہت قولہ فیہا وذلک ای عدم کون کلام السید کما
بنی قولہ فیہا لما عرفت ای فی تقریر اثبات الفرق بین القضیۃ المعقولۃ والتصدیق قولہ فیہا من ان الخ بیان لما فی قولہ لما عرفت وشروع فی الایراد الاول
موردہ قولہ فہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ وتحقیقہ انہ ذہب فرقۃ الی ان الحصول الذہنی لیس الا الوجود الذہنی ومن المقرر فی
مقرہ ان الوجود والتشخص متحدان او متساوقان علی اختلاف المذہبین والتشخص یکون بالاکتناف الشیء بالعوارض فلا یعقل ان یکون مرتبۃ الحصول معراۃ عن
الاکتناف بالعوارض ومتقدمۃ علیہ اذ لا تغایر بین مرتبۃ الحصول ومرتبۃ الاکتناف بالعوارض ویؤید ہذا المذہب تعریفہم العلم بالصورۃ الحاصلۃ من الشیء
مع ان العلم لا یخلو عن الاکتناف بالعوارض ولما ثبت سابقا ان ہذہ المفہومات من حیث انہا مکتنفۃ بالعوارض الذہنیۃ تصدیق وفی مرتبۃ العلم ثبت
ان ہذہ المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن لیست قضیۃ بل علما بہا ای بالقضیۃ یعنی تصدیقا فلا یصح قول السید السند فہذہ المفہومات من
حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تسمی قضیۃ وبالجملۃ ان مرتبۃ الحصول فی الذہن ہی مرتبۃ العلم الحصولی وہو معلوم للعلم الحضوری والقضیۃ عبارۃ عن نفس المفہومات
مع عزل اللحاظ عن الحصول فی الذہن فمرتبۃ نفس الشیء التی ہی مرتبۃ المعلوم صارت مشتبہۃ بمرتبۃ الشیء من حیث انہ حاصل فی الذہن التی ہی مرتبۃ العلم
ترک السید الشریف المرتبۃ الاولی التی ہی مرتبۃ القضیۃ واختار المرتبۃ الثانیۃ اعنی مرتبۃ الحصول فی الذہن وسماہا قضیۃ مع انہا تصدیق وفیہ انہ
یجوز ان یکون السید السند من القائلین بان مرتبۃ الحصول الذہنی مرتبۃ المعلوم ومرتبۃ الوجود الظلی ولا یترتب علیہا الآثار والاحکام وہی المرتبۃ المتقدمۃ
وقد یعبر عنہا بمرتبۃ الطبیعۃ من حیث ہی ہی مع عزل اللحاظ عن القیام بالذہن والاکتناف بالعوارض الذہنیۃ ومرتبۃ الاکتناف بالعوارض الذہنیۃ
مرتبۃ العلم ومرتبۃ الوجود الاصلی الخارجی ویترتب علیہا الآثار والاحکام الخارجیۃ وہی المرتبۃ المتاخرۃ ویعبر عنہا بمرتبۃ القیام بالذہن
کما قال السید السند من ان المفہومات المذکورۃ تسمی قضیۃ اذا اخذت من حیث الحصول فی الذہن قول حق فان القضیۃ معلوم ومرتبۃ الحصول مرتبۃ
المعلوم فان قلت ان المراد من قول السید السند من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن حیثیۃ الوجود الذہنی فیکون المعنی ان القضیۃ عبارۃ عن المفہومات
الثلثۃ من حیث انہا موجودۃ فی الذہن مع قطع النظر عن القیام الذہنی ولیس کذلک فان القضیۃ عبارۃ عن تلک المفہومات من حیث ہی ہی ولیست
حیثیۃ الوجود الذہنی معتبرۃ فی القضیۃ قلت نعم ان القضیۃ عبارۃ عن تلک من حیث ہی ہی والوجود امر زائد لیس معتبرا فی القضیۃ لکن ذکر حیثیۃ الوجود
الذہنی لعلہ لیس باعتبار انہا معتبرۃ فی القضیۃ حتی یرد ما قلتموہ بل للتنبیہ علی ان تلک المفہومات المسماۃ بالقضیۃ موجودۃ فی الذہن لا غیر قولہ فیہا مع انہ
ان الخ ہذا ایراد ثان موردہ قول السید السند والعلم بہا یسمی تصدیقا وتوضیحہ ان الضمیر فی قولہ بہا لا یخلو اما ان یکون راجعا الی المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول
فی الذہن او یکون راجعا الی نفس المفہومات من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن تلک الحیثیۃ وعلی الشق الاول یکون المعنی ان العلم بتلک المفہومات المحیثیۃ المأخوذۃ
من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن تصدیق وہذا خلاف الواقع لان المفہومات المحیثیۃ بحیثیۃ الحصول فی الذہن علم حصولی بناء علی ما تقرر فی الایراد الاول
ان العلم الحصولی علم حضوری فان العلم الحصولی من الصفات الانضمامیۃ وعلم النفس بہا حضوری کما تقرر فی مقرہ فالعلم بتلک المفہومات المحیثیۃ یکون حضوریا
لا حصولیا والتصدیق علم حصولی فکیف یکون ہذا العلم تصدیقا وعلی الشق الثانی یکون المعنی ان العلم بالمفہومات من حیث ہی ہی مع قطع النظر عن حیثیۃ الحصول
فی الذہن تصدیق فنقول ان القضیۃ عند السید السند عبارۃ عن المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن ولما کان معلوم التصدیق
نفس المفہومات المتعددۃ فالتصدیق لکونہ علما یکون فی مرتبۃ الحصول فی الذہن فیکون التصدیق عبارۃ عن المفہومات من حیث انہا حاصلۃ فی الذہن
فلزم عدم الفرق بین القضیۃ والتصدیق بناء علی تفسیر السید السند وہذا ہو القرار علی ما عنہ الفرار فان السید السند بصدد اثبات الفرق بینہما ولزم تجاوزہما

قوله فيها الهم الا ان يقال الخ هذا جواب عن الايراد الثاني من قبل السيد الشريف باختيار ان الضمير في قوله والعلم بها راجع الى نفس المفهومات من حيث هي هي مع
عزل اللحاظ عن حيثية حصولها في الذهن ومنع لزوم الملازم اعني عدم الفرق بين القضية والتصور وتوضيحه ان التصور عبارة عن العلم بنفس المفهومات بدون تلك
الحيثية فهو في مرتبة الحصول واما الحيثية في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية فحيثية تعليلية وهي ما تكون علة
للحكم على الحيث ولا تكون داخلة فيه فالمعنى ان هذه المفهومات من حيث هي هي التي تسمى قضية معقولة لانها حاصلة في الذهن فالقضية عبارة
عن هذه المفهومات من حيث هي هي فقط وحصولها في الذهن علة لتسميتها قضية معقولة فلا يلزم عدم الفرق بين القضية والتصديق بل البين بينهما بين
فان القضية هي نفس المفهومات من حيث هي هي والتصديق علم بهذه المفهومات من حيث هي هي ثم تتلو عليك اولا انا لا ادري وجه الضعف الذي
اشار اليه المحشي بقوله اللهم وما قال بعض الاعلام رح من ان وجه الضعف انا نعلم بداهة ان الحصول في الذهن ليس علة لكونها قضية فبطلان الحصول
الذهني ليس علة لكونها قضية ولا كلام لنا فيه وكلامنا في ان الحصول الذهني علة لتسميتها بالقضية المعقولة وهذا حق وما توهم من ان حصول هذه المفهومات
في الذهن لو كان علة لتسميتها قضية معقولة لعلة متقدمة على المعلول فيلزم ان لا يكون هذه المفهومات مسماة بالقضية المعقولة الا بعد كونها مصدقة
بها فان حصولها في الذهن هو التصديق وهذا باطل ففيه ان حصول هذه المفهومات في الذهن اعم من ان يكون تصديقا او تصورا فكما كان او غيره ولا يجب ان يكون
هذا الحصول في العقل تصديقا حتى يلزم ان يكون تسمية المفهومات بالقضية المعقولة موقوفا على كونها مصدقة بها وثانيا انه يمكن ان يجاب عن الايراد الثاني بانا نختار الشق
الاول وهو ان الضمير في قول السيد السند والعلم بها يسمى تصديقا يكون راجعا الى المفهومات المحيثة بحيثية الحصول في الذهن اذ المعنى ان العلم بهذه المفهومات المحيثة يسمى
بالتصديق ولا نم ان هذه المفهومات في مرتبة الحصول في الذهن علم حصولي حتى يكون العلم المتعلق بها حضوريا لا حصوليا لان اطلاق الشيء من حيث الحصول في الذهن على
مرتبة المعلوم اي مرتبة نفس الشيء من حيث هي هي واطلاق الشيء من حيث القيام بالذهن والاكتناف بالعوارض الذهنية على مرتبة العلم الحصولي شائع في كلامهم فراد بالمفهومات
من حيث انها حاصلة في الذهن في قوله فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية نفس الشيء من حيث هو هو فلا مشاحة وثالثا انه اجاب الفاضل الكبني
عن الايراد الثاني باختيار الشق الثاني ومنع لزوم الملازم اعني عدم الفرق بين القضية والتصديق بان الحيثية في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة
في الذهن تسمى قضية اطلاقية فيكون المعنى ان نفس هذه المفهومات التي حصلت في الذهن اذا اخذت مع قطع النظر عن حيثية الحصول فتسمى قضية معقولة والعلم بها يسمى تصديقا عند
الامام فوضح الفرق بينهما فان قلت ان العنوان في كل واحد من الحيثية الاطلاقية والحيثية لا بد ان يكون متحدا وههنا العنوان فيهما متغاير فلا يصح ان يقال يكون الحيثية
اطلاقية قلت عنوان الحيثية وعنوان المحيث ههنا وان كانا متغايرين لفظا الا انهما متحدان معنى وهذا يكفي لكون الحيثية اطلاقية قوله فيهما ثم في كلام شيخي خواجه زاده
ايراد ثالث على عبارة السيد السند ونقص عليك اولا ان حاصله ان المراد بالمفهومات في قول السيد السند فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى
قضية تلك المفهومات من حيث انها عرضت لها الهيئة الاجتماعية اعني الامر العقلي المركب منها اي من المفهومات الحاصلة في الذهن لان القضية حقيقة واحدة فتكون عبارة
عن الامر العقلي المركب من هذه المفهومات الملحوظة باللحاظ الوحداني ولا تكون عبارة عن المفهومات الكثيرة المتعددة من حيث انها متعددة محضة والا يلزم ان لا تكون
القضية حقيقة وحدانية محصلة هف فالضمير في قول السيد الشريف والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام لا يخلو اما ان يكون راجعا الى المفهومات من حيث انها معروضة
للهيئة الاجتماعية اي الى الامر الواحد العقلي المركب من المفهومات او يكون راجعا الى المفهومات المتعددة من حيث انها متعددة ولا سبيل الى الاول اذ ح
يكون الحاصل ان العلم بذلك الامر العقلي المركب من المفهومات المعتبر فيه الوحدة يسمى تصديقا عند الامام وهذا باطل فان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد بسيط
غير مركب فكيف يكون هذا العلم تصديقا عند الامام فان الامام مصرح بان التصديق علم مركب من العلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فلم يصح قوله يسمى تصديقا عند الامام
فتعين الثاني وهو ان يكون الضمير راجعا الى المفهومات المتعددة المحضة من حيث انها معروضة للهيئة الافتراقية ويكون الحاصل ح ان العلم المتعلق بهذه المفهومات
المتعددة من حيث انها متعددة يسمى تصديقا عند الامام وهذا حق لان العلم المتعلق بهذه المفهومات المتعددة علوم متعددة فان لم تعتبر عروض الهيئة الوحدانية
لتلك العلوم في الذهن او علم واحد مركب من هذه العلوم ان اعتبر عروض الهيئة الاجتماعية لتلك العلوم والعلوم المتعددة وان لم يكن تصديقا عند الامام قبل ان يعرض
لها الهيئة التركيبية الا انها لما عرضت لها الهيئة التركيبية وحصل امر واحد مركب من هذه العلوم المتعددة يكون تصديقا عند الامام لكن يلزم ح خلل آخر لانه اراد
بالمفهومات في قوله فهذه المفهومات الخ هي من حيث الاجتماع والوحدة اي الامر العقلي المركب كما تقرر آنفا واريد بضميره بها الراجع الى المفهومات المتعددة
من حيث انها متعددة ومتفرقة لا الامر العقلي المركب وهذا من اشد القبائح واجاب بعض المتاخرين عن هذا الايراد باختيار الشق الثاني بانه من قبيل صنعة الاستخدام هي
في اصطلاح علم البديع عبارة على ما افاد العلامة التفتازاني عن ان يذكر لفظ ويراد به معنى ثم يعاد ذكر ذلك اللفظ بالضمير الذي يكون راجعا اليه ويراد به معنى آخر او يكون الضمير

راجعين الى لفظ له معينان ويراد باحدهما احد المعينين وبالآخر المعنى الآخر وبالجملة اريد في العبارة المفهومات من حيث الوحدة وبالضمير الراجع
اليها المفهومات من حيث التعدد فلا اختلال ح في العبارة وفيه ما قال المحقق البهاري ره من انه ليس ههنا قرينة تدل على فهم المراد وصنعة
الاستخدام ليست من المحسنات الا اذا كانت هناك قرينة دالة على فهم المراد لا مطلقا في جميع المواضع فانه لو انتفت القرينة فصنعة الاستخدام
تخل بالمقصد الا ان يقال انه يرتكب صنعة الاستخدام ههنا اعتمادا على شهرة ان القضية واحد اعتباري مركب من تلك المعلومات وانه لا يتعلق
الادراكات المتعددة من كون المتعلق امورا متعددة فلا يراد في قوله والعلم بها تلك المفهومات من حيث الوحدة وثانيا انه اعترض على قول المحشي ره
العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب بانه انما يصح لو قيل بحصول الاشياء باشالها واشباحها لا ح لا يكون الاتحاد ذاتيا
بين العلم والمعلوم فيجوز ان يكون المعلوم اي ذو الشبح مركبا والعلم اي الشبح بسيطا واما اذا قيل بحصول الاشياء بانفسها في الذهن وبان ذاتيات
الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات واتحاد الوجودات كما هو المذهب الحق فهذا القول مم لانه ح يكون بين العلم والمعلوم اتحاد فكيف يكون
العلم بسيطا والمعلوم مركبا فانه اذا كان المعلوم مركبا فلا بد من ان يكون العلم متعلقا بكل جزء من اجزاء ذلك المركب فيكون العلم المتعلق بذلك الامر
العقلي المركب امرا مركبا من العلوم المتعلقة باجزاء ذلك المعلوم فكيف يصح التفوه بان علم الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب وقد اجيب عن هذا
الاعتراض بوجهين الاول ما اورده القاضي السنديلي ره بما توضيحه ان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب كيف وكل كيف واحد غير مركب وغير
منقسم الى الاجزاء فالعلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب واحد غير مركب وغير منقسم الى الاجزاء اما الصغرى فبناء على المذهب المنصور من
ان العلم كيف واما الكبرى فلان الكيف ما لا يقبل القسمة والنسبة لذاته وفيه انه هب ان الكيف ما لا يقتضي نسبة ولا قسمة لكن المنفي في الكيف هو القسمة الى الاجزاء
المقدارية المعتبرة في الكم لا القسمة مطلقا وعلم الامر العقلي المركب اذا كان مركبا يكون منقسما الى اجزاء الماهية لا الى الاجزاء المقدارية وهذا الانقسام لا ينافي
كونه من مقولة الكيف ومن هذا التحقيق اندفع الاعتراض المشهور وهو ان العلم من مقولة الكيف على المذهب المنصور والكيف لا يقتضي الانقسام
فكيف يصح تقسيم العلم الى التصور والتصديق ووجه الدفع ان الانقسام المنافي للكيف انما هو الانقسام الى الاجزاء المقدارية لا الانقسام
مطلقا وما اورده القاضي السنديلي ره من ان العلم والمعلوم وان كانا متحدين بالذات الا ان تركب احد المتحدين وان كان الاتحاد ذاتيا لا يستلزم تركب
الآخر فلا يلزم تركب العلم وان كان المعلوم مركبا الا ترى ان مرتبة لا بشرط شيء وبشرط شيء متحدان بالذات مع ان احدهما اعني مرتبة لا بشرط شيء
بسيطة والاخرى اعني مرتبة بشرط شيء مركبة ففيه ان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات ذهنا وخارجا فكيف يعقل بساطة احدهما و
تركب الاخرى واما السند فنقول انه ان اراد ان تينك المرتبتين متحدتان باعتبار منشاء الانتزاع بمعنى ان الامر الواحد كالحيوان يصلح لانتزاع تينك
المرتبتين عنه فانه اذا لاحظه العقل بالابهام وينتزع العقل عنه معنى مبهما فهو في مرتبة لا بشرط شيء واذا لاحظه العقل مبهما ثم محصلا وينتزع العقل عنه معنى
مبهما ثم محصلا فهو في مرتبة بشرط شيء فمسلم ولكن ليس كون احدهما بسيطة والاخرى مركبة باعتبار المنشاء اذ لا تعدد ولا اثنينية في المنشاء وان اراد ان
هاتين المرتبتين باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين متحدتان فهذا في حيز المنع لانهما ليسا بمتحدين باعتبار ذينك المفهومين بل هما متغايران بحسب ان كان بساطة
احدهما وتركب الاخرى باعتبار مفهوميهما الانتزاعيين والثاني ما اورده المحقق البهاري ره من ان القضية حقيقة محصلة واقعية ليست باختراعية والحقيقة المحصلة لا بد فيها
من اعتبار الوحدة بالدخول او بالعروض فلا يكون القضية عبارة الا عن الامر العقلي المركب من المفهومات الذي اعتبر فيه الوحدة بالدخول او بالعروض لا عن المفهومات
المتعددة من حيث انها متعددة محضة فالعلم اذا تعلق بهذا الامر العقلي المركب المعتبر فيه الوحدة فلا يحصل في الذهن الا شيء واحد من حيث انه واحد وان كان
هذا الامر في حد ذاته وسنخ جوهره مركبا من الامور وتوحد العلم وتعدده انما يكون بتوحد الحاصل في الذهن وتعدده فان العلم عبارة عن الامر الحاصل في الذهن فما
كان الحاصل حين علم ذلك الامر العقلي المركب امرا واحدا فيكون علم هذا الامر العقلي المركب واحدا بسيطا غير مركب اي لا يكون بان يحصل في الذهن علوم متعددة ثم بعد
الحصول اعتبر فيها الوحدة فقد تم ما قال المحشي ره وفيه اما اولا فبان العلم الذي يكون متعلقا بالامر الواحد المركب يكون على نحوين احدهما ان يكون واحدا وهذا اذا
حصل المركب دفعة واحدة في الذهن فلا يحصل كل جزء منه على حدة فيكون الحاصل صورة واحدة لا صور متعددة وهي العلم وثانيهما ان يكون متعددا وهذا اذا حصل
في الذهن واحد من اجزاء المركب مثلا اولا فحصل صورة علمية ثم حصل ثانيا جزء آخر فحصل صورة علمية اخرى وهكذا حتى يحصل كل المركب بتفصيل العلم اذا
تعلق بالقضية يتحقق بكلا نحويه فيمكن ان يكون العلم المتعلق بالقضية واحدا ويمكن ان يكون ذلك العلم متعددا فكيف يصح قول المحشي ره على الاطلاق العلم المتعلق بذلك
الامر العقلي المركب علم واحد غير مركب واما ثانيا فبان الموضوع والمحمول في القضية يلاحظان بلحاظين متعددين منحازين والنسبة الرابطة غير ملحوظة بالعرض فالامر العقلي

سلمه
اسے
مولانا
غلام یحیی
۱۲
سلمه
اسے
ذوالشبح
۱۲ منه
سلمه
اسے
الموری
احمد علی
۱۲
سلمه
اسے
مولانا
فضل حق
۱۲

المركب من المفهومات الذي اعتبر فيها الوحدة دخولا او عروضا لملحوظ الحاظ الوحدانی لا يصلح لان يكون قضية بل يكون امرا آخر صالحا لان يكون محكوما عليه وبه
لا يكون مستقلا لا شائبة لعدم الاستقلال فيه فالتحقيق ان القضية عبارة عن المفهومات المتعددة التي لوحظت بلحاظات متعددة والعلم اذا تعلق بهذه القضية يكون علما
عن العلوم المتعددة المتعلقة باجزاء القضية فاذا عرضت هذه العلوم في الذهن هيئة يكون المجموع المركب تصديقا عند الامام ثم تلقى عليك انه قد ظهر مما تقرر سابقا ان
التصديق عند الامام عبارة عن علم المفهومات المتعددة فالفرق بين التصديق والمفهومات المتعددة عنده العلم والمعلوم واما بين التصديق وتلك المفهومات اذا اخذت
مع الهيئة فليس عنده فرق بالعلم والمعلوم وما سبق من المحشي من ان المفهومات المتشتتة اذا حصلت في الذهن واخذت من حيث هي هي مع قطع النظر عن الاكتناف بالعوارض
الذهنية تسمى قضية واذا اخذت مع الاقتران بالعوارض الذهنية يسمى تصديقا وهذا فرق بين القضية والتصديق بالمعلوم والعلم فنقول ان المراد هنا بالقضية المفهومات
المتعددة من حيث انها متعددة لا المفهومات من حيث انها تعتبر فيها الوحدة والا فلا يصح فان قلت ان جزء من ما جزاء التصديق حكم عند الامام وهو من قوله الفعل
بادراك فيكون التصديق عنده مجموعا مركبا من التصورات الثلث والفعل اي الحكم وهذا المجموع ليس بعلم لان المركب من العلم وغيره غير العلم فالتصديق لا يكون علما
عنده هف قلت ان الحكم الذي هو جزء التصديق عند الامام ليس بقول عنده ايضا بل هو ادراك فلا ايراد فتدبر قوله فان قلت الخ منع لقول المص والعلم
الحضوري لا يكون بحصول الصورة قوله قد وقع سند للمنع قوله تسامحا يعني انهم عرفوا العلم بحصول صورة الشيء في العقل وقد نقل عن المحققين ان في تفسير العلم
بحصول صورة الشيء في العقل تسامحا فيراد بها هو خلاف ظاهره بان يكون الحصول مصدرا بمعنى الفاعل اي الحاصل ويكون اضافة الحصول الى الصورة اضافة
الصفة الى الموصوف من قبيل جرد قطيفة ويكون لفظ في بمعنى عند ويراد بصورة الشيء ما يؤخذ عن ذلك الشيء بعد حذف المشخصات سواء كان مطابقا له
او لا فالمراد بحصول صورة الشيء في العقل الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وانما قدم لفظ الحصول تنبيها على ان تكميل النفس باتصافها بالعلم يكون بحصول
الصورة كما ان اتصاف الشيء بالحرارة لا يكون الا بحصولها فيه وقال المحقق البهاري ما حاصله انه انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف لان العلم على المذهب
المنصور من مقولة الكيف وحصول الصورة نسبة بين العقل والصورة فهو من مقولة الاضافة فلو بقي تفسير العلم بحصول صورة الشيء في العقل على ظاهره يلزم
اندراج ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى اعني الاضافة وهذا ينافي التباين بين المقولات فلا بد لو ذلك التفسير بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
ولا يذهب عليك ان هذا لا يصلح وجها للحكم بالتسامح لان الصورة الحاصلة ايضا ليست من مقولة الكيف مطلقا فان المذهب المنصور ان حصول الاشياء
بانفسها والعلم والمعلوم متحدان بالذات فهي تابعة لمعلومها ومتحدة معه فان كان معلومها جوهرا كانت هي ايضا جوهرا وان كان معلومها كما كانت هي ايضا كما
وان كان المعلوم من مقولة الاضافة فالصورة ايضا منها وهكذا الامر في سائر المقولات فعند ارادة الصورة الحاصلة من حصول الصورة ايضا يلزم اندراج
ما هو من مقولة الكيف اعني العلم تحت مقولة اخرى فنقول انما حكموا بالتسامح في هذا التعريف بوجوه منها ان العلم الحقيقي بمعنى ما به الانكشاف ليس حصول الصورة
لانه علم بالمعنى المصدري الانتزاعي فيراد به الصورة الحاصلة فانها مبدء للانكشاف ومنشاء للامتياز عند الجمهور فهو العلم بالحقيقة ومنها انه يخرج الجهل المركب
عن تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل فلا يكون التعريف جامعا لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة له في نفس الامر والجهل المركب ليس علما مطابقا لما في
نفس الامر فلا يكون الجهل المركب علما ومنها ان العلم يكون كاسبا ومكتسبا وليس الكاسب والمكتسب الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فهي العلم دون
ومنها ان ذلك التفسير لا يشمل علم الجزئيات المادية لان صورها لا ترتسم الا في الحواس دون العقل على ما تقرر عندهم فلا يكون التعريف بالحصول جامعا
قلت تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل لا يتناول العلم بالكليات فلا يكون جامعا لان صور الكليات ترتسم في العقل لفظ عند يعني
عن القرب قلت ليس لفظ عند مخصوصا بالقرب بل هو اعم من ان يكون بالارتسام في العقل نفسه او في قواه ثم تتلو عليك ان مقولة الاضافة عبارة عن
النسبة التي تكون معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى النسبة الاولى كالابوة فانها قائمة بالاب معقولة بالقياس الى البنوة القائمة
بالابن وهي معقولة بالقياس الى الابوة وهما متضايفان حقيقيان والاب والابن من المتضايفين المشهوريين ويشترط في المتضايفين المشهوريين
ان يكون كل واحد منهما مضافا الى الآخر كما صرح به في شرح التجريد للعلامة القوشجي فيقال الاب اب لابن والابن ابن الاب فليس بين الاب و
الانسان تضايف اذ ليس الاضافة من الجانبين فلا يقال الاب بو انسان والانسان انسان الاب فالبعض ما لوا الى ان العلم من تلك المقولة
فانه نسبة قائمة بالعالم تعقل بالقياس الى المعلومية القائمة بالمعلوم المتوقف تعقلها على العلم ويصح ان يقال العالم عالم المعلوم والمعلوم معلوم العالم
ومن فسر العلم بحصول الصورة فلا يقول بكونه من مقولة الاضافة بالمعنى المذكور لان حصول الصورة نسبة ولا يوجد نسبة اخرى مقابلها وهي
في الاصطلاحات الكلية بان الاضافة عبارة عن النسبة فالحصول من مقولة الاضافة بهذا المعنى مشكوك وبه قوله وهي الضمير راجع الى الصورة الحاصلة من العقل الذي هو العقل

عن كثير من المحققين ان عموم الصورة الحاصلة من الحصولي والحضوري لم يظهر من كلامهم بل هذا القول من مقولة المعترض انما اورده المعترض ليتم اعتراضه وتوضيح الاعتراض
ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة على سبيل التسامح والصورة الحاصلة اعم من ان تكون غير المعلوم كما في العلم الحصولي سواء كان غيريته بالذات كما
اذا قيل بحصول الاشباح والامثال او غيريته بالاعتبار كما اذا اذعن بحصول الاشياء بانفسها او عين المعلوم عينية صرفة بلا تغاير اصلا كما في العلم الحضوري فالصورة
الحاصلة شاملة للحضوري والحصولي كليهما فكيف يصح قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة قال بعض القضاة ان نقل التسامح لا دخل له
في الاعتراض فان الاعتراض جار على كل تقدير سواء كان التصور بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة فان الصورة الحاصلة لما صارت اعم من
الحضوري والحصولي كما يفهم من تقرير المعترض كان حصول الصورة ايضا شاملا لهما فتدبر قوله قلت الخ هذا جواب باثبات المقدمة الممنوعة لمنع قول المعترض
وهي اعم وتوضيح الجواب انا لا نم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الحضوري لان الصورة الحاصلة من الشيء ما يوخذ من ذلك الشيء المعلوم بعد حذف
المشخصات وما يوخذ من الشيء يكون حكاية عن ذلك الشيء فالصورة الحاصلة من الشيء حكاية وذلك الشيء الذي اخذ الصورة عنه يكون محكيا عنه والتغاير
بين الحكاية والمحكي عنه في المصداق من الضروريات اما بالذات كما في التصديقات اي التصديقات ١٢ او بالاعتبار كما في التصورات فكانت الصورة الحاصلة
من الشيء مغايرة لذلك الشيء وهو المعلوم ولا يبقى الحضوري من الاتحاد بين العلم والمعلوم ذاتا ولا اعتبارا فثبت قول المص والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة
وقد توهم بعض الاعاظم ره ان هذا الجواب ليس على طريق المناظرة لان السائل ناقل والناقل لا يتوجه عليه الاسولة الثلث النقض والمعارضة والمنع وفيه ان قول
المعترض وهي اعم آه ليس بداخل تحت النقل بل من كلامه اورده ليتم اعتراضه كما سبق فالمنع على هذا القول ليس على خلاف طريق المناظرة وادابها ثم اعلم
انه لو سلم ان قوله وهي اعم الخ داخل تحت النقل فالجواب عن الاعتراض ما افاده احسن المحققين من ان المراد من الصورة الحاصلة التي يقولون انها اعم من
الحضوري والحصولي الصورة الحاضرة بالمعنى الاعم الشامل لها اي الشيء الحاضر فالصورة يراد بها الشيء كما صرح المحققون من ان الصورة قد تطلق على الشيء
من حيث الحضور العلمي الاعم اي من حيث ان له حضورا عند العالم كما يطلق الصورة على الشيء من حيث الوجود الذهني المختص بالعلم الحصولي والحاصل
قد يطلق مرادفا للحاضر ولذا قال المحشي في حاشية شرح التهذيب الجلالي الحضور والحصول كالمترادفين وسلب الصورة الحاصلة من الحضوري انما هو
باخذها بالمعنى الاخص المقابل للحضوري المختص بالحصولي اعني الحكاية عن الشيء فعموم الصورة الحاصلة منها كما وقع في كلامهم ايضا صحيح بالنظر الى المعنى الاول
وسلب الصورة الحاصلة عن الحضوري كما وقع في كلام المص ايضا صحيح بالنظر الى المعنى الثاني كما ان التصديق يثبت له التصور بالمعنى الاعم المقسم المرادف
للعلم ويسلب عنه التصور بالمعنى الاخص المقابل للتصديق ولا مضايقة فيه قوله والتغاير الاعتباري آه دفع دخل مقدر تقريره الدخل ان التغاير
الاعتباري موجود في العلم الحضوري ومعلومه فلم لا يجوز ان يكون هذا التغاير كافيا في شمول الصورة الحاصلة التي هي الحكاية للحصولي والحضوري كليهما
وحاصل الدفع ان هذا التغاير الاعتباري الموجود في العلم الحضوري لا ينفع ههنا اذ التغاير المعتبر في الحكاية والمحكي عنه يجب ان يكون قبل تحقق مصداقهما حتى يكون
الماخوذ حكاية والماخوذ منه محكيا عنه واما في العلم الحضوري فلا تغاير قبل تحقق المصداق بين العلم والمعلوم اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار واما الذي يفهم فيه فهو
ليس الا بعد تحقق مصداق العلم والمعلوم وهذا لا ينفع في الحكاية والمحكي عنه ومن هذا اتضح ما في الحاشية المنهية على قوله لا ينفع وذلك لان التغاير المعتبر
في العلم الحضوري ومعلومه هو التغاير المتاخر عن صدقهما على ما عرفت والمفهوم من الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل هو التغاير المتقدم على الصدق
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة انتهى قوله فيهما لان التغاير المعتبر في هذه العبارة تسامح فان التغاير ليس بمعتبر في العلم الحضوري فالمراد به التغاير الموجود
فيه والتغاير الذي اعتبره المعترض بينهما قوله فيهما عن صدقهما اي العلم والمعلوم قوله فيهما على الصدق اي على صدقهما فاللف والنشر عوض عن المضاف اليه
قوله فيهما مسكة هو بالضم زيرکی ودانائی كذا في الصراح قوله فتدبر فان الحق احق بالاتباع ثم اعلم انه لما حصل الفراغ للمص عن تعيين مورد القسمة مع
الدليل عليه اراد ان ينبه على ان علم بعض الاشياء على نهج الحصول بان يبطل شق الازالة وهو ان العلم يكون بزوال الشيء فقال واما العلم المتجدد وقد مر ما هو المراد
من العلم المتجدد هو العلم الحصولي او الحصولي الحادث المتعلق بالاشياء الغائبة عنا اي الاشياء التي ليست عين ذواتنا ولا صفاتنا الانضمامية وتكون غائبة
عن حواسنا وصالحة للحضور عند الحواس واعلم انه لما كان للنفس في ذاتها غاية تجرد عن المادة فيكون ذاتها وصفاتها الانضمامية حاضرة عندها كما هو
المقرر ولما كانت النفس متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف غاية التعلق فقد غاب عنها كل ما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية فلا سبيل
الى علم كل واحد مما عدا ذاتها وصفاتها الانضمامية الا بواسطة يكون بسببها وجود المعلوم عند المدرك العالم وهي الصورة فلا بد ان يكون ذلك
العلم حصوليا كائنا بحصول صورها فينا سواء كانت تلك الصورة حاصلة في النفوس كصور الكليات او تكون حاصلة في الحواس كصور الجزئيات

المادية وليس العلم عبارة عن زوال شئ عنا وهذا هي الدعوى وقد استدلوا عليها بوجوه الاول انا نحكم على امور ليست بموجودة في الخارج بالاحكام الايجابية
الصادقة ولابد في الحكم الايجابي من وجود الموضوع وليس وجودها في الخارج بناء على فرضنا فلابد من ان يكون وجودها في الذهن واعترض عليه بانه لم يثبت
من هذا الدليل الا وجود الاشياء في الذهن ولا يلزم منه ان يكون هذا الموجود الذهني علما لانه يجوز ان يكون العلم عبارة عن الاضافة بين العالم وهذا الموجود
الذهني كما ينسب الى الامام والثاني انه لو كان عدميا لكان غير موجود في الخارج اذ العدمي لا وجود له في الخارج فكيف يترتب عليه الآثار الخارجية من الفرح
والالم وغيرهما مع ان العلم منشأ ترتب الآثار الخارجية فليتامل والثالث ما اورده الامام الرازي وتقريره ان الحالة الوجدانية التي هي مسماة بالعلم حالة
ممتازة عن غيرها وكل حالة ممتازة عن غيرها لا تكون عدمية فالحالة الوجدانية المسماة بالعلم لا تكون عدمية فقد ثبت المطلوب اشكل الاول وصغراه ضرورية
لا ارتياب فيها وكبراه مثبتة بالبرهان وهو ان الامور العدمية لا تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها وفيه انه لا يخ اما ان يكون المراد من الامتياز
الامتياز بالذات بلا واسطة شئ او يكون المراد مطلق الامتياز سواء كان بالذات او بالعرض اما على الاول فلا نم الصغرى لانه يحتمل ان يكون
الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ممتازة عن غيرها بالعرض والواسطة لا بالذات واما على الثاني فلا نم الكبرى لانها ليست بضرورية وما ذكر في
البرهان عليها غير تام لان الامور العدمية وان لم تصلح لان تكون ممتازة عن غيرها بالذات الا انها صالحة لان تكون ممتازة عن غيرها بالعرض
وبواسطة ملكاتها كما ان عدم زيد ممتاز عن عدم عمرو بواسطة ما يضاف اليه العدم فتامل والرابع ان الحالة الوجدانية المسماة بالعلم لو كانت عدما
فلا محالة تكون عدما لما يقابلها فالامر الذي يقابل تلك الحالة اما الجهل البسيط او الجهل المركب اما على الاول فنقول ان الجهل البسيط عدم ولما كانت الحالة
المسماة بالعلم عدما للجهل البسيط كانت عدما للعدم فتكون وجودية وهذا خلاف المفروض لانا فرضناها عدمية واما على الثاني فنقول انه يكون بين الجهل المركب
والعلم اي الحالة المذكورة تقابل الايجاب والسلب وقد تقرر في العلم الالهي ان المتقابلين بالايجاب والسلب لا يكون شئ خاليا عن احدهما فلا يثبت بينهما واسطة
مع ان بين الحالة المذكورة والجهل المركب واسطة كالجماد مثلا فانه لا يتصف بالعلم ولا بالجهل المركب فلا يكون بين العلم والجهل المركب ح تقابل وفيه
انا نختار الشق الاول وهو ان الامر المقابل للعلم هو الجهل البسيط والعلم عدم له لكنا نقول ان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والمفهوم
فهو غير مسلم لانه يجوز ان يكون الجهل البسيط عدما في العنوان والتعبير دون المعنون والحقيقة وان اريد بكون الجهل البسيط عدما انه عدم في العنوان والتعبير
فقط لا في المعنون والحقيقة فمسلم لكن يكون الجهل البسيط ح وجوديا في المعنون والحقيقة فلا يكون العلم عدما للعدم حتى يكون وجوديا ويلزم خلاف
المفروض بل يكون العلم عدما للوجودي فيبقى عدميا فتامل فهم لابد علينا ان ننبهك على فائدة وهي ان الجهل يطلق على معنيين احدهما الجهل البسيط
وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم او الاعتقاد مقابلة العدم للملكة والثاني الجهل المركب
وهو اعتقاد الشئ على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما ويسمى مركبا لان فيه جهلين احدهما جهل عما في الواقع والثاني جهل عن انه جاهل عما في
الواقع والخامس ما اورده المص فقال ادخالة العلم اعلم ان هذا الدليل قياس استثنائي مركب من الصغرى المنفصلة الحقيقية التي هي ذات اجزاء
ثلث ومن الكبرى التي فيها يستثنى رفع الجزئين من تلك الاجزاء الثلث فينتج وضع ذلك الجزء الثالث وهو لط بان يقال اذا علمنا بشئ فلا يخ اما ان
يحصل فينا امر حال العلم او يزول عنا امر في حاله او لا يحصل امر ولا يزول امر في ذلك الحال لكن الثاني والثالث منها بط بالدليل الذي ذكره فتعين
الامر الاول وفيه المقصود فاندفع ما توهم من انه انما يثبت من دليل المص نفي الزوال لا حصول الصورة الذي هو المقصود فلا يتم التقريب فافهم وتوضيح
عبارته انه في وقت العلم ان لم يحصل لنا امر ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله وهو محال ضروري البطلان وقد بينه عليه بوجهين الاول انه اذا
استوى حال العلم وما قبله فلا يكون في العالم زيادة صفة حال العلم ولا نقصانها فيكون المعلوم منكشفا حالة العلم ودون حال الجهل ترجيح بلا مرجح وهو لط
والثاني انا اذا رجعنا الى وجداننا نجد حال العلم شيئا لم نجده حال الجهل فلا نجد ان حال العلم وما قبله متساويان وان زال عنا امر سواء
لم يحصل فينا امر او حصل لكن يكون العلم عبارة عن الزوال فالزائل اي فالامر الذي زال عند العلم بهذا الشئ اي زيد مثلا غير الزائل
اي غير الامر الذي زال عند العلم بذلك الشئ اي بعمرو مثلا فيكون الامور الزائلات بقدر الاشياء المعلومات في التناهي وعدمه قوله
في المطارحات يريد المص ان البرهان الذي اورده المص ماخوذ من كلام صاحب المطارحات وهي للشيخ شهاب الدين المقتول قوله ان
زال عنا شئ الخ حاصله انه لو كان العلم الحصولي للنفس بالزوال دون الحصول فان زال عنا شئ عند العلم بالشئ كزيد مثلا فلا يخ اما ان يكون
ذلك الشئ الزائل عند العلم بزيد ادراكا وعلما غير حضوري لامر آخر كعمرو مثلا متحققا قبل تحقق ادراك زيد بانه كان قبل علمنا بزيد علم عمرو

حاصل فاذا علمنا زيدا زال ذلك العلم اى علم عمرو او يكون ذلك الشئ الزائل عند العلم بزيد صفة اى شيئا غير الادراك المذكور سواء كانت تلك الصفة علما
حضوريا كعلم النفس بصفاتها الانضمامية او غيره من حالات النفس كالسرور والحزن والغضب واللطف والبخل والجود والحلم انه لو كان قبل ادراكنا
بزيد مثلا فينا شئ غير الادراك المذكور قد زال ذلك الشئ حين علم زيد وادراكه ثم اعلم انه اندفع من هذا التحقيق ما توهم بعض الاعاظم وتوضيحه ان احتمال
كون الامر الزائل حضوريا الخ اما ان يكون داخلا فى الشق الاول بان يراد من ادراك امر آخر الادراك الاعم من الحصولى والحضورى او يكون
داخلا فى الشق الثانى اى قوله صفة غير الادراك بان يختص الشق بالاول بالادراك الغير الحضورى فعلى الاول لم يحصل المطلوب لانه لما جعل الادراك
اعم من الحصولى والحضورى فلا يثبت من الدليل الا كون الادراك الاعم وجوديا فيحتمل ان يكون هذا الادراك الاعم فى ضمن العلم الحضورى فيثبت
وجودية العلم الحضورى والمدعى وجودية العلم الحصولى فلا يحصل المدعى فلا يتم التقريب وعلى الثانى فالحصر بين ادراك امر آخر وصفة غير الادراك
كما وقع فى كلام صاحب المطارحات غير تام لان العلم والمعلوم فى العلم الحضورى متحدان بالذات والاعتبار فاذا كان المعلوم من صفات النفس
الانضمامية كالهم والسرور فلا بد من ان يكون العلم ايضا كذلك واذا كان المعلوم ذاتنا فلا يكون العلم ح صفة فالعلم الحضورى الذى يكون
صفة يكون داخلا فى الشق الثانى ويحتمل ان يكون الشئ الزائل علما حضوريا لا يكون من صفات النفس بل يكون جوهرا وليس هذا
داخلا فى الشق الثانى ولا فى الشق الاول لانه اختص بالادراك الغير الحضورى ولم يترك اعم فاذا خرج الاحتمال عن الشقين بطل الحصر
بينهما ووجه الاندفاع ان احتمال كون الامر الزائل علما حضوريا داخل فى الشق الثانى اى شق الصفة لان المراد من الصفة امر غير الادراك المقابل
له وهو الادراك الغير الحضورى وهذا الغير يتناول العلم الحضورى وصفة غير العلم فالحصر ليس بباطل بل حاصر دائر بين النفى والاثبات على ان
احتمال كون الامر الزائل علما حضوريا بالنفس ليس باحتمال فى نفس الامر فان هذا العلم متحد مع المعلوم فاذا زال هذا زالت النفس والكلام فى علم
النفس الموجودة فان قلت انه يجوز ان يكون الزائل امرا خارجا عن النفس قلت ان الكلام انما هو فى تحقق العلم فى النفس وزوال الزائل عنها
اما الامر الخارج عن النفس فلا كلام فيه فتدبر قوله وعلى الاول اى على الشق الاول وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراكا غير
حضورى لامر آخر كعمرو ويكون ذلك الادراك اى الادراك الزائل الذى كان فينا قبل ادراكنا بزيد وهو ادراك عمرو مثلا امرا وجوديا لا امرا
عدميا وسلبيا قوله اذ الامر العدمى الخ هذه المقدمة من المقررات عندهم نفرقة ادعوا فيها البداهة ومنهم المحقق الدوانى وبعضهم اقاموا عليها
دليلا وهو ان العدم البسيط يعنى السلب المحض لما كان معنى رابطيا حرفيا غير مستقل فلا يكون له صلاحية لان يضاف اليه السلب اذ لا بد للمضاف اليه من
ان يلتفت اليه بالذات ولا يلاحظ قصدا والمعنى الحرفى لا يكون ملتفتا اليه مقصودا بالذات ونقض هذا البرهان بانه لو صح هذا يلزم ان لا يكون الوجود الرابطى ايضا
مضافا اليه للسلب لانه ايضا معنى حرفى غير مستقل وقد يجاب عنه بان المستدل لعله يلتزم ان السلب لا يضاف الى الوجود الرابطى ايضا لان نسبة السلبية
بسيطة كما ان الايجابية ايضا كذلك وقد يعترض على المقدمة المذكورة بان الحق المقرر هو جعل البسيط واثره ليس الا نفس الماهية دون وجودها واتصافها
بالوجود فما دام لم يتعلق الجعل بالماهية فقبل التعلق يكون الماهية غير موجودة اى معدومة فتعلق العدم بنفس الماهية ولا ملاحظة للثبوت والوجود فالحصر الذى
يفهم من هذه المقدمة وهو ان السلب لا يضاف الا الى الوجود ممنوع والجواب ان هذا الحصر ليس حقيقيا بل هو اضافى بالقياس الى السلب
والغرض الاصلى ان السلب لا يكون مضافا الى السلب وان المراد بالوجود فى الحصر الامر الثبوتى اعم من ان يكون نفس الوجود او نفس
الماهية فلا مشاحة فى تعلق السلب بنفس الماهية ولا نمنعه وفيه انه اذا كان تعلق السلب بالماهيات الاخر الثبوتية مع غزل اللحاظ عن
الثبوت صحيحا فيكون تعلق السلب بماهية السلب مع قطع النظر عن ملاحظة الثبوت ايضا صحيحا اذ لا فرق بين الماهيات الاخر وماهية
السلب حال عدم لحاظ الثبوت معها فايجاد الفرق بينهما بان احدهما يتعلق به السلب دون الآخر ابداع بدعة فتدبر وبعد اللتيا والتى
نرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله اذ الامر العدمى الخ دليل على كون ذلك الادراك الزائل امرا وجوديا وتوضيحه ان ذلك الادراك الزائل
اعنى ادراك عمرو لو لم يكن امرا وجوديا بل كان امرا عدميا فيكون مما ليس بشئ وادركنا زيدا فالزوال الذى عرض لادراك عمرو
حين هذا الادراك ليس الا امرا عدميا اى من قبيل العدم فيلزم ان يكون الامر العدمى اعنى زوال ادراك عمرو انتفاء وزوالا
لما ليس بشئ وهو ادراك عمرو اى الادراك الزائل وبطلان اللازم لا يخفى على احد اذ الامر العدمى لا يكون انتفاء لما ليس بشئ
لان ما ليس بشئ هو سلب بسيط والسلب البسيط لا يصلح لان يتعلق السلب به واذا بطل اللازم فيلزم بطلان الملزوم فلا يكون الادراك الزائل اعنى

سلمه اى المولوى

ادراک عمرو امرا عدمیا بل امرا وجودیا فثبت وجودیۃ الادراک الزائل وہکذا اذا ادرکنا بعد ادراک زید بکرا مثلا یلزم کون ادراک زید وجودیا ثم
اذا ادرکنا بعد ادراک بکر خالدا مثلا یلزم کون ادراک بکر وجودیا ثم ہکذا فیلزم ان یکون جمیع الادراکات الحصولیۃ وجودیۃ لان کون بعض
الزائلات وجودیا وبعضہا عدمیا ترجیح بلا مرجح وہو باطل فبطل مذہب الازالۃ وعدمیۃ العلم کلیۃً اعم من ان یکون العلم عبارۃ عن زوال الزائل او عن
نفس الزائل من حیث انہ زائل اما اذا کان العلم عبارۃ عن نفس الزائل فظ بطلان ہذا المذہب لانہ ثبت آنفا ان ذلک الزائل لا بد ان یکون وجودیا
والا لم یصح ان یتعلق الزوال بہ بناءً علی المشہور واما اذا کان العلم عبارۃ عن الزوال لا عن الزائل فنقول لم یکن المقدمۃ المشہورۃ اعنی ان الامر العدمی لا یکون انتفاء
ما لیس بشیٔ ما دلۃ بانی حاشیۃ الحاشیۃ فیکون کل علم ای کل زوال صالحا لان یحصل العلم بزوالہ وذلک العلم ہو الزوال لان خصوصیۃ علم دون
علم فی کونہ زائلا لغو لاستلزام تلک الخصوصیۃ الترجیح بلا مرجح فلا یجوز ان یزول علم ویحصل بزوالہ علم ولا یزول علم آخر بل یکون کل علم زائلا والعلم
عبارۃ عن الزوال فیکون کل زوال زائلا ای یتعلق بہ الزوال فلا بد ان یکون الزوال الزائل امرا وجودیا والا لا یصح تعلق الامر العدمی
اعنی الزوال بہ اذ الامر العدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیٔ فثبت وجودیۃ العلم ولو کانت المقدمۃ المشہورۃ اعنی ان الامر العدمی لا یکون
انتفاء ما لیس بشیٔ ما دلۃ بانی حاشیۃ الحاشیۃ وہو ان الامر العدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیٔ علی وجہ لا یستلزم الوجود فیکون کل
علم ای کل زوال صالحا لان یحصل العلم بزوال زوالہ لانہ لما کان العلم عبارۃ عن الزوال فخصوصیۃ کون بعض العلوم زائلا دون
بعض ترجیح بلا مرجح فیکون کل زوال زائلا فالعلم ای الزوال الذی حصل بزوال زوالہ علم لا بد ان یکون امرا وجودیا لان الزوال امر عدمی
وقد تعلق بالامر العدمی وہو زوال ذلک العلم والامر العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیٔ علی وجہ لا یستلزم الوجود فلا بد ان یستلزم ہذا التعلق الوجود
بان یکون العلم ای الزوال الذی تعلق بزوالہ زوال وجودیا فثبت المطلوب وہو وجودیۃ العلم فتامل فانہ یحتاج الی تصفیۃ تامۃ للذہن
ومن ہذا التفصیل اندفع ما توہم بعض الاعاظم من انہ لو کانت المقدمۃ المشہورۃ اعنی ان الامر العدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیٔ ما دلۃ
بانی حاشیۃ الحاشیۃ من ان الامر العدمی لا یکون انتفاء ما لیس بشیٔ علی وجہ لا یستلزم الوجود فلا یلزم ح کون جمیع الادراکات وجودیۃ
لانا نقول اذا تعلق الزوال حین ادراک بکر بزوال زائل وجودی فالزائل الوجودی ہو الزائل السابق فقط وہو ادراک زید وزوال الزائل الوجودی
ہو الزائل اللاحق اعنی ادراک عمرو الزائل بزوال تعلق حین ادراک بکر فلا یلزم ان یکون ہذا الزائل اللاحق وجودیا فلو قیل فی اثبات وجودیۃ
ان ہذا الزائل اللاحق لو کان امرا عدمیا لیس بشیٔ فیلزم ان یکون الامر العدمی وہو زوال ہذا الزائل اللاحق ای الزوال الذی تعلق
بہ حین ادراک بکر انتفاء لما لیس بشیٔ علی وجہ لا یستلزم الوجود والامر العدمی لا یکون انتفاء لما لیس بشیٔ علی وجہ لا یستلزم الوجود
فنقول ہذا الزائل اللاحق امر عدمی ولا یلزم ان یکون الامر العدمی وہو زوال ہذا الزائل اللاحق انتفاء لما لیس بشیٔ علی وجہ لا یستلزم الوجود
لانہ یستلزم الوجود وہو الزائل الوجودی السابق وہو ادراک زید ووجہ الاندفاع انہ تقرر آنفا ان خصوصیۃ علم دون علم فی کونہ زائلا
لغو کما یشہد بہ الوجدان فعلی ہذا یجوز ان یتعلق الزوال بزوال ہذا الزائل اللاحق فلا بد من ان یکون ہذا الزائل اللاحق وجودیا والا یلزم
ان یکون الامر العدمی اعنی زوال زوال الزائل اللاحق انتفاء لما لیس بشیٔ اعنی زوال الزائل اللاحق علی وجہ لا یستلزم الوجود وہو محال
وعلی ہذا فقس البیان فی جمیع الادراکات فیلزم وجودیۃ جمیع الادراکات وہو المقصود ولا تلتفت الی ما یتوہم من ان بیان صاحب
المطارحات لا یثبت وجودیۃ سائر الادراکات انما یثبت وجودیۃ الادراک المنفی السابق لا الادراک الذی ہو الموجود الآن فتشکر ثم
استمع انہ یرد ہہنا امور الاول ان الشق الاول لما کان عبارۃ عن کون الادراک الزائل غیر حضوری فیکون حصولیا فیکون وجودیا ایضا
لان الحصولیۃ تلازم الوجودیۃ فح الاستدلال علی وجودیۃ ذلک الادراک الزائل لغو فلم اورده بقولہ اذ الخ وجوابہ ان غیر الحضوری اعم من الحصولی
الذی ہو امر وجودی ومن الزوال الذی ہو امر عدمی فح یحتاج فی اثبات وجودیۃ ذلک الادراک الزائل الغیر الحضوری الی دلیل اورده المحشی
بقولہ لا ذا الخ والثانی ان الثابت بالدلیل الذی ذکرہ المحشی لیس الا وجودیۃ ذلک الادراک الزائل لا حصولیۃ ذلک الادراک لا یلزم عن کونہ
وجودیا حصولیۃ لانہ یجوز ان یکون ذلک الادراک الزائل الوجودی حضوریا والمدعی وجودیۃ الادراک الحصولی فلم یتم التقریب وجوابہ
ان الشق الاول لما کان عبارۃ عن کون الادراک الزائل غیر حضوری فاحتمال کونہ حضوریا ساقط من البین والثالث ان الزوال لیس
عبارۃ الا عن العدم فعلی تقدیر ان یکون العلم عبارۃ عن الزوال یکون اثبات ان الادراک الزائل من حیث انہ زائل وجودی مکابرۃ غیر مسموعۃ وجوابہ

ليس الغرض ههنا اثبات وجودية ما هو زوال حقيقة حتى يكون مكابرة بل المقصود ان ما زعمه المقابل زوالا ليس بزوال في نفس الامر بل هو امر وجودي
في حد نفسه ليس بامر عدمي ولا مشاحة فيه والرابع انه لو اريد ما ليس بشيء ما هو لا شيء محض اي سلب بسيط فنقول يحتمل ان يكون الادراك الزائل السابق
عدميا ويكون له نحو من الثبوت كالسلب العدولي فعرض الزوال ثبوته حين علمنا بزيد وبقي العدم المحض فلم يلزم كون العدمي انتفاء ما ليس بشيء اي
السلب البسيط فلم يثبت من هذا الدليل كون الحصولي وجوديا محضا وهو المطلوب لو اريد ما ليس بشيء اللاشيء مطلقا اي سواء كان بسيطا محضا او
سلبا عدوليا اي ثابتا فلا نم ان الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء مطلقا لان الامر العدمي يكون انتفاء لما هو ليس بشيء بمعنى السلب الثابت العدولي
تدبر والخامس اورده بعض المشاهير وتقريره ان لفظ الوجودي يطلق على ثلث معان الاول الموجود في الخارج والثاني الموجود في نفس الامر والثالث
الا يكون السلب جزء المفهوم وهو اعم من المعنى الاول واخص من المعنى الثاني كما لا يخفى فان اريد بالوجودي المعنى الاول اي الموجود في الخارج
فيكون معنى قوله اذا الامر العدمي الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بموجود في الخارج وهذا باطل فان الثبوت مطلقا سواء كان
في الخارج او في الذهن من المعاني المصدرية ليس موجودا في الخارج مع انه يعرض له العدم والانتفاء وان اريد المعنى الثالث اي ما يكون السلب
جزءا من مفهومه فيكون معنى الدليل اعني قوله اذا الامر الخ ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء اي لما يكون السلب جزءا من مفهومه هذا الفرع باطل فان العدمي
كثيرا ما يكون انتفاء لما يكون السلب جزءا لمفهومه كاللاعمى وان اريد المعنى الثاني فيسلم الا انه لا يفيد اذ ح ثبت كون الادراك الزائل وجوديا بالمعنى الموجود في
نفس الامر والموجود في نفس الامر اعم من ان يكون السلب جزءا من مفهومه ولا واعم من ان يكون موجودا في الخارج او لا فلا يبطل مذهب الازالة فتدبر قوله
وعلى الثاني اي على الشق الثاني وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا صفة اي امر آخر غير الادراك المذكور وهو الادراك الغير الحضوري قوله
قلت للنفس ادراك امور هذا يتصور على اربع صور احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل في آن واحد وثانيتها ان للنفس ادراكا واحدا
متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وثالثتها ان ادراكاتها لها على سبيل التعاقب في ازمنة الغير المتناهية اي لا تنتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك شيئا
بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على ادراك آخر ورابعتها ان ادراكاتها لها في كل آن على سبيل البدلية وهذا الاخير هو المراد ههنا وتوضيحه ان النفس تقدر على ادراك
امور غير متناهية على سبيل البدلية بان لها قوة ان تدرك في كل آن كل واحد واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل على نهج البدلية فيجب ان يكون
اي فيلزم ان يوجد في كل آن على سبيل الاجتماع فيها اي في النفس صفات اي امور غير متناهية غير الادراكات الغير الحضورية بحيث يبطل بزوال واحد من تلك
الصفات اي الامور المجتمعة حال توجه النفس والتفاتها الى ادراك شيء من الاشياء الغير المتناهية واللازم اعني وجود الصفات الغير المتناهية المجتمعة
للنفس باطل بالبراهين فكذا الملزوم اعني الشق الثاني واما وجه الملازمة فهو انه لما كان النفس قادرة على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية
في كل آن مثلا في هذا الآن تقدر على ادراك زيد وان بدل هذا بعمرو فتقدر على ادراكه ايضا وان بدل عمرو ببكر فتقدر على ادراكه ايضا وهكذا والامور
غير متناهية فيكون الادراكات غير متناهية والادراك عبارة عن زوال صفة فيكون بازاء كل ادراك صفة زائلة فلو ادركت زيدا في آن فزال الامر الذي
يكون زواله مناسبا لانكشاف زيد وان لم تدرك زيدا في ذلك الآن بل تدرك عمرا في ذلك الآن فزال الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف
عمرو وهكذا تدرك النفس اي شيء شاءت في كل آن فيزول الامر الذي يكون زواله مناسبا لانكشاف ذلك الشيء فيلزم اجتماع الصفات اي الامور الغير
المتناهية في كل آن في النفس وهو باطل بالبراهين ومن هذا التحقيق اندفع ما توهم من انه كما ان ادراك الامور الغير المتناهية للنفس في آن واحد
على وجه البدلية ممكن كذلك تحقق الامور الغير المتناهية على وجه البدلية فيما قبل الادراك ممكن فلا نم الاحتياج الى الامور الغير المتناهية بالفعل ووجه
الاندفاع انه لا يكفي تحقق الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية لانه اذا وجد في النفس في آن امر يكون زوال ذلك الامر مناسبا لانكشاف زيد فتصورت النفس
في ذلك الآن الى ادراك عمرو اتفاقا لا يحصل لها ادراكه ولم يمكن لانه ليس فيها امر يكون زواله مناسبا لادراك عمرو وقد فرضنا ان النفس قادرة في كل آن
على ان تدرك كل واحد من الامور الغير المتناهية على سبيل البدلية هف فيلزم وجود جميع الامور الغير المتناهية بالفعل في النفس على نهج الاجتماع
والتفصيل في الجواب ان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية التي هي زوالات لصفات غير متناهية ممكن لنا في هذا الآن لان
كل ما هو ممكن ممكن دائما فيلزم ان يكون ممكنا في هذا الآن ايضا والا لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب او الامتناع
وهو باطل واذا كان كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية ممكنا لنا في هذا الآن كان بين امكانات هذه الادراكات معية في هذا الآن
ولا ريب في انه لا يمكن زوال شيء في آن الا وان يكون ذلك الشيء متحققا بالفعل قبل ذلك الآن فلزم منه تحقق صفات غير متناهية فيما بالفعل قبل

سلمه
المولوي
محمد

ذلك لان وهو لغط وقد يعترض عليه بانا لانم لزوم تحقق الصفات اى الامور الغير المتناهية بالفعل فى كل آن لانه يجوز ان يوجد فى كل آن صفة واحدة اى امر
واحد يكون زوال ذلك الامر مناسبا لانكشاف جميع تلك الامور يعنى اذا ادرك زيد فى آن فيزول ذلك الامر واذا ادرك عمرو فى ذلك الآن دون زيد فيزول
ذلك الامر واذا ادرك بكر فى ذلك الآن دون عمرو فيزول ذلك الامر وهكذا ففى كل آن تتحقق للنفس ادراك اى امر كان من الامور الغير المتناهية يزول ذلك
الامر لا غير فلا مشاحة ولا محذور وتجيب بان تساوى الشئ الواحد لجميع الاشياء انما هو خلاف العقل الصحيح على انا نقول اذا كان نسبة زوال ذلك الامر الى
ادراك زيد ونسبة زواله الى ادراك عمرو متساويان فيكون زوال ذلك الامر ادراكا لزيد دون عمرو فى الآن الواحد المعين مثلا انما هو ترجيح من غير مرجح
فلا جرم يكون زواله ادراكا لجميع الامور الغير المتناهية وكون الزوال الواحد ادراكا لجميع الاشياء باطل على ما يشهد به الوجدان السليم فان قلت يجوز ان
يحصل فى النفس قبل القصد الى ادراك كل امر صفة مناسبة له فاذا قصد الى ادراك ذلك الامر زال تلك الصفة فلا يلزم اجتماع الامور الغير المتناهية
قلت هذا الحكم بحت خلاف العقل السليم فتدبر وما فى شرح الهياكل من منع ان فى قوة النفس واستعدادها ادراك امور غير متناهية بسند ان للنفس قوة
ما يحصل لها من العلوم وتلك امور متناهية لعله منع محض ومكابرة غير مسموعة فلا تلتفت اليه وقد يورد ههنا بانه لا يلزم من وجود الصفات
الغير المتناهية بالفعل فى النفس كونها مرتبة فاذا لم يلزم كونها مرتبة فلا يبطل تلك الصفات لان برهان ابطال الامور الغير المتناهية موقوفة
على كونها مرتبة فليتامل قوله قال بعض المحققين اراد به مولانا جلال الملة والدين الدوانى اورده فى شرح الهياكل كذا فى حاشية الحاشية وهو
فى سلسلة اساتذة المحشى لانه تلميذ مولانا محمد فاضل وهو قرء على المحقق يوسف كوسج القراباغى وهو تلميذ لمولانا مرزا جان الباغنوى الشيرازى
وهو قرء على مولانا محمود الشيرازى وهو تلميذ للمحقق الدوانى رحمهم الله تعالى قوله الاولى يعنى ان الاولى مما قال صاحب المطارحات فى ابطال
الشق الاول واثبات وجودية العلم على ذلك الشق وهو ان يكون الامر الزائل عند العلم بزيد مثلا ادراك امر آخر ادراكا غير حضورى ان يقال الخ قوله فينتهى
آه توضيحه ان الادراك الزائل لابد ان يكون وجوديا بنفسه ولو لم يكن هو بذاته وجوديا بل كان امرا عدميا من قبيل الزوال فيكون زوال ادراك آخر حاصل
قبله وهكذا فنقول لابد من انتهاء الادراكات التى هى عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودى لا يكون زوالا وعدما لشئ فثبت المطلوب وهو وجودية الادراك
لان الادراكات متساويات فاذا ثبت وجودية ادراك واحد ثبت وجودية جميع الادراكات والا يلزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل قوله والا اى
ان لم ينته سلسلة الادراكات الماضية الى ادراك وجودى اصلا بل كان جميع الادراكات المتقدمة على هذا الزائل عدمية فيلزم ان يكون للنفس ادراكات
غير متناهية موجودة فى ازمنة لا تتناهى ويكون كل من تلك الادراكات الغير المتناهية انتفاء لادراك امر آخر حاصل قبله مثلا ادراك زيد زوال لادراك عمرو
حاصل قبله وادراك عمرو زوال لادراك آخر حاصل قبله وهكذا فيكون قبل ادراك زيد فى النفس ادراكات غير متناهية ولا يبقى عنها واحد عند تحقق ادراك زيد وهذا باطل وجهين
الاول انه تقرر فى مقره ان النفس حادثة مع حدوث الابدان فوجودها فى ازمنة غير متناهية ماضية غير معقول فلا يكون لها ادراكات غير متناهية
فى ازمنة غير متناهية ولو سلم قدمها فتقول زمان وجودها غير متناه قطعا فاما زمان ادراك النفس ح ايضا متناه لان ثبوت مرتبة العقل الهيولانى
من المقررات ولا ادراك للنفس فى هذه المرتبة سوى الادراك الحضورى بنفسها فكيف يوجد فى النفس ادراكات غير متناهية فتدبر والثانى ان
الوجدان شاهد على ان بعض الادراك السابقة تبقى حال تحقق الادراك اللاحق لا ان يزول كلها وان اختلج فى صدرك ان الانتهاء الى
الادراك الوجودى مسلم الا انه لا يلزم منه المقصود وهو كون العلم الحصولى وجوديا لا يجوز ان يكون الادراك الحصولى زوالا ويكون ذلك
الادراك الزائل الوجودى حضوريا ولا يكون زوالا لشئ اذ لا يلزم من كون كل ادراك حصولى زوالا للادراك ان يكون العلم الحضورى
ايضا كذلك فلزم وجودية الادراك الحضورى دون الحصولى فلم يحصل المدعى وهو وجودية الادراك الحصولى فلا يتم التقريب لان التقريب
هو سوق الدليل على وجه يستلزم المطلوب ازحه على طبق ما تقدم بان احتمال كون الادراك الزائل حضوريا داخل فى الشق الثانى لا فى
الشق الاول الذى اخذه المحقق الدوانى وهو الذى يثبت فيه الانتهاء الى الادراك الوجودى وهو كون الادراك الزائل غير
حضورى فتدبر قال المحشى المحقق فى الحاشية المنهية قد نقل عنه فى وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق ممنوعة
بل ظاهر البطلان على ان فى هذا الطريق دقايق لا يخفى دقتها وانت تعلم ان المقدمة الاخيرة فى الدليل السابق يحتمل ان يكون
معناها ان العدم ليس انتفاء ما ليس بشئ على وجه لا يكون مستلزما للوجود وذلك بين لا سترة فيه فعدم العدم والاعمى ونحوهما وان كان
انتفاء ما ليس بشئ لكنه مستلزم بشئ مع انه قد ظهر ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت وظان ذلك ليس بظاهر البطلان فهم لا يخفى ان

الطريقة التي اخترعها لا تفي بالمقصود لانها تدل على الايجاب الجزئي اي وجودية بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اي وجودية جميعها اللهم الا ان يثبت
توافق الادراكات في الوجودية والعدمية انتهت قوله فيها قد نقل عنه اي قد نقل عن بعض المحققين في وجه طريقته ما قال حماني المطارحات قوله فيها ان
المقدمة الاخيرة يعني قوله اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فان قلت هذه ليست مقدمة اخيرة في الدليل بل هي عين الدليل
مصدرة باذ التعليلية قلت حاصل الدليل انه لو كان الادراك الزائل عدميا ولم يكن وجوديا لزم ان يكون الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء
لكن الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء فالادراك الزائل ليس بعدمي بل هو وجودي فالمقدمة المذكورة مقدمة استثنائية من القياس
المتشكل بالشكل الاستثنائي فصارت مقدمة اخيرة والمقدمة الاولى وهي تلك الشرطية في عبارة المطارحات مطوية قوله فيها ممنوعة المنع في
الاصل بازداشتن از كاري والمراد ههنا منعها عن الثبوت بان طلب الدليل على ثبوتها قوله فيها بل ظاهر بل ههنا للترقي اي ظاهر وبديهي بطلانه
لان العمى امر عدمي اذ هو عبارة عن عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا والعدم يتعلق به فيقال عدم العمى وبالجملة السلب كثيرا ما يكون
انتفاء لما ليس بشيء اي المعدوم كعدم العدم واللا امتناع ونحو ذلك قوله فيها على ان الخ يحتمل ان يكون على ماضيا معلوما من علا يعلو
ومجموع قوله ان الخ فاعل له لكن يا باه كتابته على بالياء كما هو المتعارف واختار ابن هشام ان على حرف بمعنى مع مثل قوله تعالى وآتى المال
على حبه ومختار ابن الحاجب انه خبر مبتدء محذوف اي والتحقيق على كذا فاحفظ قوله فيها في هذا الطريق دقايق اي في طريقة اختارها بعض
المحققين دقايق لا تخفى دقتها وليست تلك الدقائق في طريقة اختارها صاحب المطارحات منها ان المقصود ان الادراك وجودي محض حتى يكون
العلم صورة حاصلة وهذا المقصود لا يحصل بما قال صاحب المطارحات لان تعلق الامر العدمي بالامر العدمي لا يمتنع الا في السلب البحت لا في السلب
الثابت فالدليل الذي اورده صاحب المطارحات وهو ان الامر العدمي الخ يثبت ان الادراك الزائل السابق بشيء تعلق به العدم وهو اعم من
ان يكون وجوديا محضا او عدميا ثابتا فلا يحصل به ما هو المدعى فلا يتم التقريب بخلاف طريقة اختارها بعض المحققين فانه يحصل منها ما هو المطلوب اعني كون
الادراك وجوديا محضا اذ يثبت منها ان الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي المحض الذي لا يكون السلب جزء المفهوم منه سواء كان سلبا ثابتا
او عدوليا ويمكن ان يقال ان مقصود صاحب المطارحات ليس كون الادراك وجوديا محضا حتى يقال ان هذا المقصود لا يحصل من كلامه بل مقصوده
انتفاء السلب البسيط وهو يثبت من دليله وحاصل كلامه ان الادراك لا يكون سلبا محضا لانه لو كان كذلك فلا يخ اما ان يكون المسلوب فيه ادراكا
او صفة غير الادراك وعلى الاول فلا بد ان يكون ذلك الادراك الزائل وجوديا اي مراثابتا سواء لم يكن السلب جزء من مفهومه او كان ولكن
يكون له نحو من الثبوت كما في السلب العدولي الثابت اذ الانتفاء المحض اعني السلب البسيط لا يتعلق به الانتفاء وعلى الثاني فللنفس الخ ومنها ان
طريقة بعض المحققين اقوى من طريقة صاحب المطارحات لانه على طريقة اختارها بعض المحققين لو لم يوجد المدعى بل يوجد نقيضه وهو كون الادراك
امرا عدميا يلزم امر استحالته بينة وهو وجود الامور الغير المتناهية في النفس بالفعل واما على طريقة صاحب المطارحات يلزم على تقدير اخذ نقيض المدعى امر
استحالته ليست بينة وهو استحالة تعلق العدم بالعدم ومنها السلامة عن ورود الايراد الخامس المذكور سابقا الوارد على صاحب المطارحات فتذكره
قوله فيها وانت تعلم الخ هذا دفع للمنع الوارد على المقدمة الاخيرة في الدليل السابق الذي هو لصاحب المطارحات باثبات المقدمة الممنوعة وهو قوله الامر
العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء والغرض من هذا الاثبات اخراج المقدمة الممنوعة من حيز البطلان ثم اعلم اولا ان قوله على وجه لا يكون
مستلزما للوجود متعلق بقوله انتفاء وثانيا ان توضيح هذا الاثبات انه ليس معنى المقدمة المذكورة في الدليل ما هو المتبادر منها من ان الامر العدمي
لا يكون انتفاء لما ليس بشيء مطلقا حتى يرد عليها منع بعض المحققين بان العدم يكون مضافا الى العمى مع ان العمى ليس بشيء بل يحتمل ان يكون معنى المقدمة
المذكورة ان الامر العدمي لا يكون انتفاء لما ليس بشيء على وجه لا يستلزم هذا الانتفاء للوجود اي لوجود شيء لانه لو تعلق الانتفاء بعدم شيء
بحيث لا يستلزم هذا الانتفاء وجوده يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال واما اذا كان الامر العدمي انتفاء لما ليس بشيء بحيث يستلزم هذا
الانتفاء للوجود اي لوجود شيء فلا مضايقة فيه وهذا المعنى بين وظاهر لا سترة فيه فعدم العدم واللا عمى اللذان اوردا سندين لمنع
المقدمة الممنوعة ونحوهما كعدم العمى وان كان انتفاء لما ليس بشيء لكن هذا الانتفاء مستلزم بشيء وهو الوجود في الاول والبصر في الاخيرين
فهو جائز واما ههنا فعلى تقدير كون الزائل ادراكا غير وجودي يلزم انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يكون مستلزما للوجود اي لوجود شيء لان
هذا الزوال اللاحق والانتفاء لو كان مستلزما لوجود شيء فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء هو الادراك الحصولي او صفة اخرى غير الادراك الحصولي

له وتنقطن من هذا اندفاع الايراد الرابع الذي يرد على صاحب المطارحات

على الاول يلزم المطلوب لانه ثبت كون الادراك لحصول وجوديا وهو المدعى وعلى الثانى يكون المآل الى الشق الثانى وقد كان الكلام فى الشق الاول هذا
وفيه انا نقول يجوز ان يكون الامر العدمى انتفاء لما ليس بشئ ولا يستلزم هذا الانتفاء وجود شئ فان قلت انه لو لم يستلزم هذا الانتفاء وجود شئ فلا يوجد
ذلك الشئ ونقيضه ايضا معدوم لعروض الانتفائه فيلزم ارتفاع النقيضين وهو محال فلا بد ان يوجد ذلك الشئ قلت ارتفاع النقيضين الذى هو محال
فى التصورات انما هو بمعنى عدم صدقهما على موجود لا بمعنى عدم وجودهما وتحققهما الا ترى ان العدم وعدمه كلاهما ليسا بموجودين ولو سلم ان ارتفاع النقيضين
محال فى التصورات بمعنى عدم وجودهما فنقول ان الادراك لما كان انتفائه يجوز ان يكون انتفاء ثابتا لا انتفاء محضا والادراك الذى هو انتفاء له ايضا
انتفاء ثابت فلا يكون هذا الادراك نقيضا للاول حتى يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول ولو سلم انه يلزم من عدم هذا الادراك وجود
الادراك الاول وهذا الادراك نقيض للادراك الاول فنقول يلزم من عدم هذا الادراك وجود الادراك الاول فى الذهن ولا يلزم كون الادراك
الاول وجوديا وهو المطلوب فتدبر ثم اعلم ان فى مقام استحالة ارتفاع النقيضين اعتراضا مشهورا وهو ان ارتفاع النقيضين ليس بمحال لان ذلك
الارتفاع لو كان محالا لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل بالضرورة فالمقدم ايضا كذلك بناء على ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم
واما بيان الملازمة وهو ان ارتفاع النقيضين نقيض للنقيضين اذ هذا الارتفاء رفع للنقيضين ورفع كل شئ نقيضه من البين ان استحالة
احد النقيضين يوجب وجوب النقيض الآخر فلو كان احد النقيضين اعنى ارتفاع النقيضين محالا لزم وجوب النقيض الآخر وهو النقيضان فيلزم
ان يكون النقيضان واجبى الوجود وجوب وجود النقيضين يوجب اجتماعهما فقد ثبت الملازمة واجاب عنه المحقق البهارى بانه ليس معنى ارتفاع النقيضين
رفع تحقق النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين بانه لو كان ارتفاع النقيضين محالا لزم تحقق النقيضين معا فيلزم اجتماع النقيضين فان هذا المعنى ليس
بمحال لانه لو وجد رفع احد النقيضين فقط يصدق عليه ايضا انه رفع تحقق النقيضين معا بل معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين كما هو شان رفع
موضوع القضية الطبيعية الذى ينتفى بانتفاء جميع الافراد وتحقيق المقام ان موضوع القضية الطبيعية عبارة عن الطبيعة الملحوظة فى الذهن مع العموم والاطلاق
فهذه الطبيعة تتحقق بتحقق فرد ولا تنتفى الا بانتفاء جميع الافراد فاحد النقيضين بمنزلة موضوع القضية الطبيعية وله فردان وهما النقيضان لانه يصدق على
كل واحد من النقيضين بانفراده انه احد النقيضين فاذا تحقق احد فرديه تحقق احد النقيضين ولا ينتفى احد النقيضين الا بانتفاء جميع افراده فرفع احد النقيضين
انما يتصور اذا ارتفع النقيضان اللذان هما فردان لاحد النقيضين وهذا الرفع محال ومعنى ارتفاع النقيضين ليس الا هذا الرفع فيكون محالا فتبين
ما لزم من استحالة ارتفاع احد النقيضين وجوب احد النقيضين وظاهر ان وجوب احد النقيضين لا يستلزم اجتماع النقيضين فاندفع الاشكال
وقد يجاب عنه بتقرير آخر وهو ان معنى ارتفاع النقيضين رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر بحيث يرتفع النقيض الاول ولا يتحقق النقيض
الآخر ثم يرتفع ذلك النقيض ايضا مع ارتفاع الاول ولا شبهة فى ان هذا اى رفع احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر محال ويلزم من
استحالة وجوب احد النقيضين عند رفع النقيض الآخر وهو ليس بمحال ولا يلزم منه وجوب النقيضين معا حتى يلزم اجتماع النقيضين ولا يخفى
انه فى تقرير الاول يحتاج الى تقرير لفظ الاحد بدون قرينة قائمة عليه وهل هذا الا تكلف وفى التقرير الثانى ايضا تكلف وقد يجاب عنه بان معنى
قولنا ارتفاع النقيضين محال ان معيته رفعهما محال فيجب سلب معيته رفعهما وهذا السلب ليس بمحال فانه اذا وجد احد النقيضين يتحقق ايضا سلب معيته
رفعهما فتامل قوله فيهما مع انه الخ هذا ايضا دفع للمنع الوارد على المقدمة المذكورة باثبات المقدمة الممنوعة وحاصله انه قد اشتهر بين القوم ان السلب
حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت دون السلب فاذا اضيف السلب بحسب النظر الى السلب كان ذلك السلب لما بالثبوت السلب بالحقيقة كيف وان الايجاب
والسلب والنفى والاثبات متناقضان بالاجماع فلو فرض سلب السلب حقيقة كان سلب نقيضان احدهما الايجاب وثانيهما سلب السلب مع ان التناقض
لا يكون الا بين شيئين لا ازيد ولا انقص وما من اضاف السلب الى السلب حقيقة فاما انه لم يجعل التناقض من النسب المتكررة وما جعل الايجاب
نقيضا للسلب وعرف النقيض بالرفع او جوز ان يكون نقيض واحد نقيضان احدهما المرفوع والثانى الرفع وبالجملة عدم تعلق السلب الا
بالثبوت مشتهر فبناء على ما اشتهر قال صاحب المطارحات الامر العدمى لا يكون انتفاء لما ليس بشئ فدليل صاحب المطارحات ليس الا جدليا
مبنيا على المقدمة المشهورة وليس ذلك الدليل برهانا ليرد عليه المنع المذكور فان قلت انه لا فائدة فى ذكر هذا القول او المشهور
لا يفى بالمقصود لانا نقول يجوز ان يكون الادراك السابق الزائل الذى تعلق به الادراك سلبا ثابتا بناء على كون الادراك صفة للنفس
الموجودة وبالادراك اللاحق زال ثبوته وهكذا كل ادراك زوال لثبوت السلب فالامر العدمى لا يتعلق ح بالسلب بل بالثبوت وهو ليس بمحال

فلا يلزم وجودية الادراك وجودية محضة وهو المط قلت ان هذا القول وان لم يكن له دخل في اثبات المقصود وهو كون الادراك وجوديا محضا الا انه
يثبت به المقدمة الممنوعة فالفائدة في ذكره حاصلة فتفيها غير صحيح قوله فيها وظاهر هذا التصريح بفساد ترقي بعض المحققين من المنع الى المنع الى الظهور البطلان
اي بديهي ان ذلك اي ما هو المشهور ليس بظاهر البطلان كما فهمه بعض المحققين ثم اعلم انه لما كان لاثبات المقدمة الممنوعة سبيل كما بينه المحشي
فقال المحقق الدواني في صدر دليله الاولى المبني عن سداد كلام صاحب المطارحات ايضا ومقصوده ان هذا الكلام بدون التاويل خطاء واما بغلاد
لم يقل فالصواب ليدل على خطاء قطعا قوله فيها ثم لا يخفى ان الاستبيه على ان كلام صاحب المطارحات ودليله اولى من دليل بعض المحققين ولو سلم
ان الطريقة التي اخترع بعض المحققين تلك الطريقة لا تفي بالمقصود ولا يحصل منها المدعى لان تلك الطريقة انما تدل على الايجاب الجزئي اي ان بعض
الادراكات وجودي لانما يثبت منها وجودية الادراك الآخر الذي ينتهي اليه سلسلة الادراكات الاخر فلا يثبت وجودية ما سواه والمقصود انما هو
الايجاب الكلي اي ان كل الادراكات وجميعها وجودي حتى يلزم ان علم جميع الاشياء الغائبة عنا حصولي ووجودي وهذا المقصود لا يحصل بما قال
بعض المحققين بل انما يحصل بالطريقة التي اختارها صاحب المطارحات فكان هذه الطريقة اولى قال بعض الاعلام رحمه الله توضيحه ان ما اورده المحشي
بقوله ثم لا يخفى الخ على بعض المحققين فمشترك الورود بين صاحب المطارحات وبعض المحققين لان دليل صاحب المطارحات لا يدل الا على كون الادراك
السابق الزائل وجوديا ولا يدل على كون هذا الادراك الذي هو الاول المفروض الآن وجوديا فلا يثبت بطريقة صاحب المطارحات ايضا كون
جميع الادراكات وجودية وهو المط بل انما يثبت منها وجودية البعض اي الايجاب الجزئي فلا فرق بين طريقة بعض المحققين وطريقة صاحب المطارحات
وما اجاب به المحشي عن هذا الايراد فهو ايضا مشترك بين صاحب المطارحات وبعض المحققين فكما يدفع الايراد عن دليل بعض المحققين كذلك يدفع
عن دليل صاحب المطارحات ايضا وفيه ان طريقة صاحب المطاحات تدل على الايجاب الكلي اي كون جميع الادراكات وجودية كما مر منا سابقا
فتذكره على انا لو سلمنا انه لا يثبت بدليل صاحب المطارحات وجودية جميع الادراكات فنقول ليس غرض المحشي من قوله ثم لا يخفى آه ان طريق المحقق
لا يثبت وجودية جميع الادراكات وما في المطارحات يثبت وجودية جميعها حتى يرد ان ما في المطارحات ايضا لا يثبت وجودية جميعها بل غرض المحشي من
هذا القول ان في تحرير المحقق خللا فلا يكون تحريره اولى مما في المطارحات فتدبر وتشكر قوله فيها اللهم الا ان يثبت الخ هذا لاثبات ان الطريقة التي اخترعها
بعض المحققين تفي بالمقصود اي الايجاب الكلي وتوضيح هذا الاثبات ان الثابت بالدليل صراحة ليس الا وجودية البعض لكن يلزم وجودية الجميع باستعانة
المقدمة المسلمة بين القوم وهو ان حقيقة جميع الادراكات واحدة فتكون افرادها موافقة في الوجودية والعدمية فاذا ثبت ان بعض الادراكات
وهو الادراك الذي ينتهي اليه سلسلة الادراك الآخر وجودي يثبت وجودية الكل ايضا لاتحاد الحقيقة للادراكات وتوافقها في الوجودية والعدمية
فالفرق ليس بصحيح افاد بعض الاعلام في وجه الضعف الذي اشار اليه المحشي بقوله اللهم ما توضيحه ان كون الادراكات موافقة في الحقيقة والوجودية
والعدمية امر تجويزي لم يثبت الدليل فكان في حيز الخفاء فكيف يعتبر ههنا اذ للمانع ان يقول انه يجوز ان يكون الادراك جنسا او عرضا ما
الامور مختلفة بالحقيقة ويكون بعضها وجودية وبعضها عدمية قال بعض المشاهير اختلاف الادراكات بالنوع ثم اختلاف الادراك الحصولي كذلك
امر مسلم عند المحققين فالمانع من جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية انتهى فتدبر قوله فيه نظر اي فيما قال بعض المحققين نظر قوله اذ على هذا الشق
الخ هذا دليل ورود النظر على ما قال بعض المحققين وحاصله انه على هذا الشق اي على شق ان يكون الامر الزائل عند العلم بشيء ادراكا غير حضوري
ولا يكون سلسلة الادراكات منتهية الى ادراك وجودي لا يلزم ان يكون في النفس ادراكات غير متناهية مجتمعة كما قال بعض المحققين بل انما يلزم انتقالات
ادراكات غير متناهية واعدامها لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن الزوال وعدم انتهاء سلسلة الادراك الى الادراك الوجودي المحض
يلزم ان يكون كل ادراك زائلا للادراك السابق عليه فيكون جميع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير عند ادراك زيد مثلا المفروض
الآن منتفية لا موجودة ففي كل مرتبة اخذت لا يوجد ولا يتحقق الا الادراك الواحد وهو الادراك الاخير ولا يتحقق ادراكان معا بحسب الاجتماع
اصلا فضلا عن اجتماع الادراكات الغير المتناهية في النفس فما قال بعض المحققين من وجود الادراكات الغير المتناهية في النفس
بحسب الاجتماع غير مسلم قوله فالاولى الخ الفاء جزائية والشرط محذوف وتوضيحه انه اذا عرفت انه لا يلزم ادراكات
غير متناهية وانما يلزم اعدام الادراكات الغير المتناهية فالاولى ما قال بعض المحققين في هذا الشق اي في شق ان يكون الامر
الزائل عند العلم بشيء ادراكا ويكون الادراك عبارة عن الزوال ولا يكون سلسلة الادراكات منتهية الى الادراك الوجودي

المحض ان لا يقال باجتماع الادراكات الغير المتناهية بل يقال انه لو كان الادراك عبارة عن زوال ادراك يلزم ان يكون جميع الادراكات
السابقة المتقدمة على الادراك اللاحق الاخير اعني ادراك زيد مثلا منتفية حين تحقق هذا الادراك اللاحق الاخير لان هذا الادراك الاخير اللاحق زوال
لادراك يكون سابقا عليه وذلك السابق لكونه ادراكا ايضا زوال لسابقه وهكذا الى ما لا نهاية له فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق
العلم الاخير وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان العلوم السابقة كانت باقية قطعا عند تحقق العلم اللاحق والا فلا يثبت ما هو مثبت عندهم من ان العلوم
تتزايد يوما فيوما بمعنى ان العلوم السابقة المتقدمة لا تزول عن ذواتنا عند تحقق الادراك اللاحق بل يكون تلك الادراكات المتقدمة السابقة باقية
في نفوسنا عند تحقق الادراك اللاحق الا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا ينتفي العلم بالمقدمات راسا وكيف فان لم يكن تلك العلوم باقية عند تحقق الادراك
اللاحق لزم ان يكون نفوسنا عالمة بعلم واحد في جميع الاوقات وهو باطل يكذبه الوجدان فان قلت ان ما هو المثبت عندهم وهو من البديهيات
من ان العلوم تتزايد يوما فيوما كاف لابطال الشق الاول وهو كون الزائل ادراكا فانا نقول لا نفقد الادراك السابق عند تحقق الادراك اللاحق
فكيف يكون الادراك السابق زائلا فح لا يحتاج الى المقدمات الاخر ولا حاجة الى الاطالة قلت ان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرين والاطالة ليست
بخالية عن الافادة فتدبر وانما قال المحشي فالاولى ولم يقل فالصواب لانه يجوز ان يحمل كلام بعض المحققين على المعنى الصحيح وذلك المعنى الصحيح اما هذا المعنى الذي
ذكره المحشي بقوله فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير فيكون معنى كلامه ح والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية من حيث الانتفاء
لانه يكون على هذا التقدير كل ادراك انتفاء لادراك آخر حاصل قبله فيكون جميع الادراكات السابقة منتفية عند تحقق الادراك اللاحق والبداهة تشهد
بخلاف ذلك واما المعنى الذي سيجيء من المحشي في جواب النظر المذكور المصدر بقوله ويمكن ان يجاب عنه الخ فانتظره قال احسن المحققين بقي الكلام في اللزوم
اي في لزوم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق لو كان الادراك والا لا ادراك ولا ينتهي سلسلة الادراكات الى الادراك
الوجودي المحض لانه لا يلزم حينئذ ان لا يوجد الادراكات السابقة اصلا عند تحقق الادراك اللاحق الاخير بل انما يلزم ان لا يجتمع مع الادراك اللاحق
الاخير ما كان مرفوعا له اي ما كان الادراك اللاحق الاخير رفعا له فح يجوز ان يجتمع مع الادراك اللاحق الاخير الادراكات السابقة التي ليس الادراك اللاحق الاخير رفعا لها فلا يلزم
انتفاء جميع الادراكات السابقة وما اورد عليه بعض الفضلاء بما توضيحه ان غرض المحشي المحقق انه يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة المأخوذة مع الادراك اللاحق الاخير
في سلك سلسلة واحدة عند تحقق هذا الادراك اللاحق الاخير وهذا اللزوم ظاهر لان الادراك اللاحق الاخير في سلسلة واحدة لما كان عبارة عن الزوال يكون انتفاء
بالذات لادراك سبقه وانتفاء بالعرض لادراك سابق على ما سبقه وهكذا فلا جرم يكون الادراك اللاحق الاخير رافعا للادراكات السابقة بالذات او بالواسطة
فينتفي جميع تلك الادراكات عند تحقق الادراك الاخير اللاحق قطعا ففيه مساغ منع ان الادراك الاخير انتفاء للسابق على سابقه فتدبر قوله لا يقال الخ هذا منع على قوله
فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة وتوضيحه انا لا نسلم لزوم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند تحقق الادراك اللاحق الاخير
لان الادراكات على هذا التقدير اي على تقدير كونها زوالات للادراكات لا تكون عبارة الا عن اعدام الادراكات فان كل ادراك لاحق
عبارة عن انتفاء ادراك سبقه فاذا تحققت اعدام ادراكات غير متناهية تحققت الادراكات الغير المتناهية نفسها ايضا لان الادراكات ليست
عبارة الا عن تلك الاعدامات فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفية عند تحقق اللاحق الاخير بل يكون جميع الادراكات السابقة
متحققة عند تحققه فيتم ما قال المحقق الدواني من انه يلزم ان يكون للنفس ادراكات غير متناهية قوله لانا نقول الخ جواب عن المنع باثبات المقدمة
الممنوعة بعد تمهيد مقدمة وهي ان الادراك على تقدير كونه عدما وانتفاء لادراك لا يكون عدما محضا وانتفاء بحتا وزوالا صرفا كما يكون الزوال الصرف
والانتفاء المحض في السالبة البسيطة التي يحكم فيها بسلب المحمول عن الموضوع فحسب نحو زيد ليس بقائم بل يكون الادراك على ذلك التقدير انتفاء
ثابتا وزوالا قائما كما يكون الانتفاء الثابت في الموجبة المعدولة المحمول التي يحكم فيها بثبوت السلب المحمول للموضوع نحو زيد لا حجر وذلك
بوجهين الاول ان الادراك صفة منضمة قائمة بشيء موجود اعني المدرك وهي النفس الناطقة وكل صفة منضمة قائمة بشيء موجود ثابت
له فالادراك ثابت لذلك الشيء وهو المدرك اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القيام بالشيء هو الثبوت له والانتفاء المحض
لا يكون فيه ثبوت فكيف يكون الادراك سلبا محضا بل لا يكون على ذلك التقدير الا سلبا ثابتا والوجه الثاني ما اورده القاضي
الشيرازي رح وتوضيحه ان الادراك منشأ للامتياز اي يحصل به امتياز المعلوم عن الاغيار عند المدرك ولا شيء من الانتفاء
المحض بمنشأ للامتياز فلا شيء من العلم والادراك بالانتفاء المحض اما الصغرى فظاهرة لا حاجة الى بيانها واما الكبرى

محقق ١٢٩١ صفحه ١٢٩ جواب ١٢٩ سطر ١ حسن ١٢٩١ سطر ١٢ الولي غلام نبي ١٢٩١ سطر ١٥ الولي ١٢٩١

ان الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازاً بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك فكلما لا يكون ممتازاً بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير فالصغرى
ض لا يكون منشاء لامتياز الغير اما المقدمة الاخيرة اعني قولنا كلما لا يكون ممتازاً بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير فظاهرة واما المقدمة الاولى اعني قولنا
ن الانتفاء المحض والسلب البسيط لا يكون ممتازاً بذاته عن السلب الآخر الذي هو كذلك فلان الاعدام والسلوب لو كانت ممتازة بانفسها لم يكن الحصر
ن شيء كالانسان وسلب ذلك الشيء كاللانسان حصراً عقلياً دائراً بين النفي والاثبات بحيث يجزم به العقل بمجرد تصور الطرفين وملاحظتهما والتالي
ل فالمقدم مثله ووجه الملازمة انه لما كانت الاعدام والسلوب ممتازة بذواتها فيجوز ان يرفع الانسان وان يرفع هذا السلب الخاص اذ يجوز
ن يكون للانسان سلب آخر غير هذا السلب فيكون الانسان مسلوباً بالسلب الآخر المستدعي هذا السلب المخصوص بذاته المخصوصة وتحقيقه خدشة تقريبا
الانم قول المستدل كلما لا يكون ممتازاً بذاته لا يكون منشاء لامتياز الغير اذ التمايز بالذات ليس ضرورياً للمنشائية الامتياز ومن ادعى ان التمايز بالذات
به منافي كون الشيء منشاء للامتياز ولا يكفي لكون الشيء منشاء للامتياز كون ذلك الشيء ممتازاً بالغير فعليه اثبات دعواه ومجرد دعوى الضرورة لا تسمع
بالجملة يجوز ان يكون الانتفاءات والاعدامات ممتازة بالاضافة الى ملكاتها وتكون تلك الانتفاءات منشاء لامتياز الغير والجواب عنها ان
ملكات ههنا ايضاً سلوب بسيطة لانها العلوم وهي الانتفاءات المحضة على التقدير المذكور فلا يكون تلك الملكات ممتازة بذواتها فكيف تكون باعثة
لامتياز السلوب المضافة الى تلك الملكات فان قلت ان تمايز السلوب المضافة الى الملكات لا يتوقف الا على الاضافة الى الملكات ولا يتوقف
تمايز السلوب على تمايز تلك الملكات فيجوز ان لا يكون الملكات ممتازة ويكون السلوب المضافة اليها ممتازة قلت ان امتياز السلوب انما يتوقف على امتياز
ملكاتها اذ من الضرورة ان الاضافة لا تكون باعثة لكون المضاف متميزاً الا اذا امتاز المضاف اليه فما لم يكن المضاف اليه ممتازاً كيف يكون المضاف
ممتازاً قوله والالزم الخ شروع في الجواب وتوضيحه ان اللازم على تقدير كون كل ادراك زوالاً ثابتاً للادراك السابق عليه انما هو الانتفاءات المحضة
والزوالات الصرفة لان الادراك السابق انتفاء ثابت فزوال الانتفاء الثابت لا يكون الا بزوال قيده وهو الثبوت دون زوال الانتفاء لان تعلق
العدم بالعدم المحض لا معنى له على انه من المقررات في موضعها ان النفي اذا ورد على مقيد يرجع الى القيد فيصير القيد مرتفعاً كقولنا ما جئتك اكراماً
فيتحقق الانتفاء اللاحق زال وصف الثبوت عن الانتفاء السابق وبقي الانتفاء المحض وهكذا اذا تحقق بعد هذا اللاحق ادراك آخر وهكذا في كل
مرتبة فلم يلزم الا تحقق الانتفاءات المحضة الباقية بعد زوال الثبوت وهذه الانتفاءات المحضة ليست بادراكات ولا يلزم تحقق الانتفاءات
الثابتة التي هي الادراكات فلا يلزم اجتماع نفس الادراكات كما هو دعوى المحقق الدواني بل يلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند
تحقق الادراك اللاحق فيثبت المقدمة الممنوعة وقد يقرر الجواب بان السلب البسيط والايجاب متناقضان فيمتنع ارتفاعهما كما يمتنع
اجتماعهما واما السلب الثابت فهو اخص من نقيض الايجاب وهو السلب البسيط ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم فيتحقق الاعم وهو
السلب البسيط فيلزم الانتفاءات المحضة فتامل وههنا انظار دقيقة الاول ما افاده احسن المحققين رح وهو ان السلب المحض البسيط
يلازم السلب العدولي الثابت اذا كان الموضوع موجوداً كما في قولنا زيد ليس بقائم اذا كان زيد موجوداً يصدق زيد لا قائم ايضاً والموضوع
ههنا النفس الناطقة وهو موجود فاذا لزم الانتفاءات المحضة للادراكات الغير المتناهية يلزم الانتفاءات الثابتة ايضاً وهي الادراكات
وقد تم فقد تم ما قال المحقق الدواني من انه يلزم ادراكات غير متناهية مجتمعة ولا تثبت المقدمة الممنوعة وهذا النظر ماخوذ مما افاده جد جدي كمال
الملة والدين رح حيث قال انت خبير بان العدم المحض اذا كان الموصوف موجوداً يكون عدماً ثابتاً والسالبة في هذه الصورة تصدق معدولة
وقد خرج ههنا وجود الموصوف فان الكلام عند تحقق الادراك الاخير ولا شك ان الموصوف وهو المدرك موجود فلما اعترف بالعدم المحض
لزم الاعتراف بتحقق العدم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات فلا شناعة في كلام المحقق رح ومثل هذا يرد على المحشي فيما
سيجيء عن قريب بقوله اقول قد عرفت الخ انتهى قوله قدس سره اذا كان الموصوف اي موصوفه فالالف واللام عوض عن المضاف اليه
قوله قدس سره والسالبة اي السالبة التي يحكم فيها بالسلب المحض قوله قدس سره معدولة وهي التي يحكم فيها بالانتفاء الثابت قوله قدس سره
عند تحقق الادراك الاخير اي الذي هو عدم ثابت قوله قدس سره موجود لانه لا بد للسلب الثابت من وجود الموضوع كما هو المقرر قوله قدس سره
التزام الادراكات اي التي هي الانتفاءات الثابتة لا يقال انا لا نم ان الانتفاء المحض صفة للنفس وان موضوع الانتفاء هو النفس اذ لا يقال
النفس معدومة بل موضوع الانتفاء والزوال ما يوجد فيه الزوال وما يوجد فيه الزوال لا يكون الا ذا ظلاً معدوماً فالزوال صفة

زائل ظيف يكون الموضوع موجودا حتى يلزم من اقرار العدم المحض الاقرار بالعدم الثابت ويلزم من التزام الادراك التزام الادراك
العلم ليس الا صفة قائمة بالمدرك وزوال تلك الصفة وان كان منسوبا بالذات الى الادراك الزائل على طريق السلب البسيط لكنه منسوب الى محلها
النفس ايضا بالعرض من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه الا ترى ان السواد الزائل عن الجسم زوال ذلك السواد صفة له بالذات فيقال السواد زائل
عن الجسم الا ان زواله صفة للجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موضوعا لزوال السواد وبالجملة المدرك هو النفس فذلك
هو الموضوع وهو موجود فان قلت ان العدم المحض يكون انتفاء ثابتا عدوليا اذا كان ما هو الموصوف بالذات موجودا واما اذا كان ما هو الموصوف
بالعرض موجودا فلا يكون السلب البسيط سلبا ثابتا بل يبقى انتفاء صرفا قلت هذا القول دعوى بلا دليل فلا يسمع واجيب عن النظر بان العدم المغاير
مغاير للعدم الثابت بحسب المفهوم والحكم كليهما والشاهد على التغاير ان العدم الثابت يكون ادراكا بخلاف العدم المحض فانه لا يكون ادراكا
نقول ان الموصوف وهي النفس المدركة وان كان موجودا لكنه لا نم ان يصير الانتفاء المحض ح انتفاء ثابتا لانه يجوز ان يكون لصدق الانتفاء
الثابت مانع وهو فرض ان الادراكات السابقة معدومة عن النفس راسا وبالكلية الا الاخير وليست الا عدام المحضة معدومة فلا يصدق
السالبة في هذه الصورة معدولة ولا يكون الاعتراف بالعدم المحض عين الاعتراف بالعدم الثابت ولا يكون التزام الاعدام المحضة عين التزام الاعدام
الثابتة التي هي ادراكات فان قيل انا لا نم ان المفروض ههنا ان الادراكات السابقة منتفية عند تحقق الادراك الاخير اللاحق فلا نم وجود المانع قلنا هذا
مقابلة المنع بالمنع وهو غير جائز عند النظار مع ان المفروض ان ليس انتفاء الادراكات السابقة عند تحقق الادراك الاخير اللاحق الا ان العقل يجوز هذا
الفرض وليس للعقل مانع عن هذا الفرض فيكون المانع موجودا فتدبر والثاني انا لا نم ان النفي اذا دخل على مقيد متوجه الى القيد فقط لان انتفاء المقيد
كما يكون بانتفاء القيد كذلك يكون بانتفاء المقيد والقيد كليهما معا فيجوز ان يكون الانتفاء ههنا كذلك فيكون الانتفاء والثبوت كلاهما منتفيين
بان ينتفي الادراك بالراس فلا يلزم تحقق الانتفاءات المحضة ايضا كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة اللهم الا ان يقال ان النفي وان كان يجوز ان يكون
متوجها الى المقيد والقيد كليهما معا الا ان المتبادر الى الفهم والاكثر في الاستعمال انما هو ان يكون النفي متوجها الى القيد فقط والكلام في المتبادر فتدبر
والثالث ان زوال الانتفاء الثابت لا يستلزم الانتفاء المحض كما قاله المحشي لان قولنا زيد لا ضاحك موجبة معدولة وفيها انتفاء ثابت وزواله
قد يكون بالانتفاء المحض بان يكون زيد معدوما فيصدق زيد ليس بلا ضاحك وقد يكون زواله بالايجاب المحصل بان يثبت الضحك لزيد ويقال زيد
ضاحك فتدبر والرابع ان رجوع النفي الوارد على مقيد الى القيد فقط انما هو قاعدة لفظية ولا يلتفت الى امثالها في المعقول والدقة الفلسفية ههنا
ههنا في ان النفي ورد على الادراك السابق الذي يعبر عنه بالانتفاء الثابت اي الادراك السابق الذي هو مصداق الانتفاء الثابت
لا على لفظ الانتفاء الثابت الذي فيه تقييد فتدبر قوله ويمكن الجواب الخ لما كان دفع النظر عن كلام المحقق الدواني ممكنا دفعه فقال ويمكن الخ وتوضيح
ذلك القول انه يمكن الجواب عن النظر الوارد على بعض المحققين المذكور بقول المحشي اقول فيه نظر الخ بتحرير المقدمة الممنوعة بان المقصود
اي مقصود بعض المحققين بقوله والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك
الاخير اللاحق في زمان واحد في النفس حتى يرد عليه المنع المذكور في النظر من قوله لا يلزم ادراكات غير متناهية الخ بل مقصود بعض المحققين
من قوله والا لكان الخ لزوم تعاقب تلك الادراكات اي لزوم حصول الادراكات الغير المتناهية السابقة على الادراك الاخير اللاحق في الزمان
على سبيل التعاقب بان يكون واحد من تلك الادراكات قبل الآخر لا على نهج الاجتماع فمعنى قول بعض المحققين والا لكان للنفس ادراكات
غير متناهية على وجه التعاقب قوله ولا شك الخ توضيحه انه لا ريب في انه لو كان كل ادراك والا للادراك السابق عليه لا نتهى سلسلة الادراكات
الى ادراك وجودي يلزم حصول ادراكات غير متناهية في الذهن متسلسلة في جانب الماضي حادثة على وجه التعاقب بان يوجد واحد منها
قبل واحد واللازم عني وجود الادراكات الغير المتناهية في الزمان السابق الماضي على وجه التعاقب محال فكذا الملزوم اعني كون
الادراك زوالا للادراك السابق عليه وعدم الانتهاء الى الادراك الوجودي المحض وفي حيزه المقصود اعني كون الادراك
عبارة عن التحصيل واما الملازمة فبالشكل الاول الذي هو بين الانتاج بان يقال كل ادراك زوال الادراك وزوال الادراك
ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحقق ذلك الادراك فكل ادراك ليس الا العدم اللاحق للادراك المتاخر عن تحققه
فلا جرم يكون الزائل السابق موجودا في زمانه وثابتا للنفس قبل ان يتعلق الزوال به ثم عرض له الزوال وهكذا يكون كل من

ہ الادراکات موجودۃ فی زمانہ قبل تعلق الزمان بہ فلازم ما ہو المقصود من لزوم ادراکات غیر متناہیۃ علی سبیل التعاقب فصغری ہذا الشکل مطویۃ
بین المحشی کبراہ بقولہ اذ زوال الشئ لیس الا عدمہ اللاحق المتاخر عن تحققہ ای تحقق ذلک الشئ واما بطلان اللازم وہو وجود الادراکات الغیر المتناہیۃ
فی الزمان الماضی علی وجہ التعاقب فعلی تقدیر حدوث النفس کما ہو مذہب المشائین ومنہم ارسطو وتابعاہ الشیخ ابو نصر الفارابی وہو العلم الثانی الشیخ
ابو علی بن عبد اللہ بن سینا وہو العلم الثالث مسلم کما قال المحشی فی حاشیتہ علی شرح الہیاکل لانہ لما کانت النفس حادثۃ بحدوث البدن فیکون
الزمان وجودہا متناہیا فی جانب الماضی الی مبدء الولادۃ فکیف یسع ذلک الزمان المتناہی لحصول الادراکات الغیر المتناہیۃ السابقۃ علی وجہ
التعاقب فی ذلک الجانب لان حصول الامور الغیر المتناہیۃ یقتضی زمانا غیر متناہ علی انا نقول تسلسل الادراکات ولو علی سبیل التعاقب یقتضی ان یکون
قبل کل ادراک ادراک فیسأل ان الادراک الذی حدث بعد حدوث النفس لا یخ اما ان یکون زوالا للادراک السابق علیہ ایضا او لا سبیل الی الثانی
لانہ خلاف المفروض ولا سبیل الی الاول ایضا لانہ یوجب ان یکون الادراک موجودا قبل حدوث النفس وہو باطل لانہ یستلزم قیام الصفۃ بدون
قیام الموصوف کذا قال بعض العلماء رح واما علی تقدیر قدم النفس کما ہو مذہب بعض الاشراقیین فبطلان اللازم وہو وجود الادراکات
الغیر المتناہیۃ فی الزمان الماضی علی وجہ التعاقب خفی غیر مسلم عند الکل فان فرقۃ مالت الی ان مرتبۃ العقل الہیولانی التی ہی عبارۃ عن کون النفس
خالیۃ عن جمیع الادراکات الحصولیۃ نظریۃ کانت او بدیہیۃ مختصۃ بکون النفس حادثۃ والشاہد علی ہذا التخصیص احالۃ الحکماء استحالۃ التسلسل فی التصور
والتصدیق علی تقدیر کون جمیعہا نظریین علی حدوث النفس فلو کانت مرتبۃ العقل الہیولانی علی تقدیر قدم النفس ایضا فیکون التسلسل المذکور محالا علی
تقدیر قدم النفس ایضا فلما احالوا استحالتہ علی تقدیر حدوثہا فعلم ان تلک المرتبۃ مختصۃ بحدوث النفس فلو کانت النفس قدیمۃ ولیس لہا مرتبۃ العقل الہیولانی
فیجوز ان یحصل لہا ادراکات سابقۃ غیر متناہیۃ فی الزمان الماضی الغیر المتناہی علی وجہ التعاقب وانت لا تذہب علیک ان الکلام علی مذہب
المشائین فلو لم یتم بطلان اللازم علی مذہب بعض الاشراقیین فلا ضیر فیہ علی انا نقول ان مرتبۃ العقل الہیولانی لیست مختصۃ بحدوث النفس عندہم
بل ہی موجودۃ علی تقدیر قدم النفس ایضا وفی ہذہ المرتبۃ لیس العلم الحصولی بل انما یحصل العلم الحصولی للنفس بعد زوال ہذہ المرتبۃ
فینتہی العلوم من جانب المبدء الی تلک المرتبۃ فکیف یکون للنفس علی تقدیر قدمہا ایضا ادراکات غیر متناہیۃ فی الزمان الماضی
علی وجہ التعاقب فزمان وجود النفس حین القدم وان کان غیر متناہ الا ان زمان ادراکہا متناہ من جانب الماضی فلا یسع
الادراکات الغیر المتناہیۃ ویمکن ان یقال ان الوجدان شاہد بانہ فی حالۃ الولادۃ لیس ادراک شئ فلو کان الادراک زوالا
للادراک فالادراک الذی فرض اولا حیث لم یکن قبلہ مرتبۃ الادراک لانتہاء زمان العلوم من جانب المبدء بناء علی وجود العقل
الہیولانی لا یخ اما ان لا یکون زوالا للادراک السابق او یکون زوالا والاول خلاف المفروض وعلی الثانی فلا یخ اما ان یکون ہذا
الادراک السابق قبل الولادۃ او معہا او بعدہا والکل باطل اما الاول فلان الادراک السابق علی الولادۃ لو وجد فیحصل الادراک حین الولادۃ
ایضا فیلزم خلاف المفروض واما الثانی فلانا فرضنا انہ لیس مع الولادۃ ادراک فلو فرض مع الولادۃ ادراک یلزم الخلف واما الثالث فلان
الادراک السابق ان کان عین ما ہو زوال لہ یلزم تقدم الشئ علی نفسہ لان السابق مقدم وہو محال وان کان الادراک السابق غیر ما ہو
زوال لہ فیکون ذلک السابق حادثا بعد حدوث ما ہو زوال لہ لان ما ہو زوال لہ فرض اول الحوادث وبالجملۃ لا یبقی السابق ح سابقا وہو
محال فتدبر وما فہموا من ان احالۃ الحکماء استحالۃ التسلسل فی التصور والتصدیق علی تقدیر کونہا نظریین علی حدوث النفس تدل دلالۃ ظاہرۃ علی
ان تلک المرتبۃ مختصۃ بحدوث النفس فکیف توجد علی تقدیر قدمہا ففیہ انہ لیس استحالۃ التسلسل المذکور مخصوصۃ بحدوث النفس بان لا یکون ذلک التسلسل
محالا علی تقدیر قدمہا لانہ لو کانت النفس قدیمۃ ویکون تعلقہا بالبدن حادثا فیکون التسلسل المذکور محالا قطعا فعلم ان استحالۃ التسلسل موقوفۃ علی
حدوث تعلق النفس بالبدن سواء کانت ذات النفس قدیمۃ او حادثۃ ولو کانت النفس قدیمۃ ویکون تعلق النفس بالبدن ایضا قدیما فلا یکون التسلسل المذکور
محالا فمراد القوم من حدوث النفس الذی احالوا استحالۃ التسلسل المذکور علیہ حدوث تعلق النفس بالبدن لا حدوث نفس النفس فلا یکون ہذہ
الاحالۃ دالۃ علی تخصیص تلک المرتبۃ بحدوث النفس فان قلت انہ قد وقع فی عبارات المشائین القائلین بحدوث النفس ان ہذہ المرتبۃ تکون
فی مبدء الفطرۃ ومبدء الفطرۃ لا یکون علی تقدیر قدم النفس فہذہ المرتبۃ لا تکون علی تقدیر قدم النفس بل تکون مختصۃ بحدوثہا قلت لعل المراد بمبدء الفطرۃ مبدء تعلق النفس
بالبدن لا مبدء وجودہا ثم اعلم انہ انما سمیت مرتبۃ خلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیۃ بالعقل الہیولانی تشبیہا لہا بالہیولی الاولی فکما ان الہیولی الاولی

سلہ
اسم
الحافظ
علی الاخ
یعنی
حریری

قابلة صرفة مستعدة للكمالات وليس لها في حد نفسها كمال بالفعل فلك النفس في تلك المرتبة عارية وخالية عن العلوم الكلية والجزئية وصالحة لان يحصل لها العلوم
الجزئية بالاحساس وغيره والعلوم الكلية بطرقها ويحتاج في الطلب انه لم لا يجوز ان يكون النفس في مبدء الولادة صاحبة صورة علمية تكون باعثة لانكشاف
الاشياء فيكون العلوم لها حاصلة بالفعل ولكن لما لم يكن في خزانتها قوة كمال الاخذ فيغلب عليها النسيان ولا تعلم بعد النشو والنماء انه اي شيء كان معلوما
لها في مبدء الولادة فح لا يثبت تلك المرتبة فان قلت ان الطفل في مبدء الولادة لا يعرف احدا ثم بعد زمان يعرف مثلا امه ثم اباه ثم وثم الى ان
يعرف الجزئيات الكثيرة بالاحساس ثم يصعد الى ادراك الامور الكلية فيكون هذه المرتبة ثابتة للنفس قطعا قلت كيف يسلم هذا مالم يقم عليه برهان
قوي وقد اوردوا دليلا على نفي تلك المرتبة راسا اي مطلقا سواء كانت النفس حادثة او قديمة وتقريره موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان
مفهوم المعلوم المطلق اي الذي يحصل في الذهن في احد الازمنة بوجه ما اي بنفسه او بوجهه ذاتيا كان ذلك الوجه او عرضيا سواء كان ذلك
الوجه آلة لملاحظة ذلك الشيء كما في علم الشيء بالكنه وبالوجه او لم يكن كما في علم الشيء بكنهه او بوجهه ومفهوم المجهول المطلق اي الذي لا يحصل
في الذهن في احد من الازمنة اصلا اي لا بنفسه ولا بوجهه الذاتي ولا بوجهه العرضي متضادان وبعد تمهيدها نقول لو كانت مرتبة العقل
الهيولاني التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات الحصولية واقعية ومتحققة للنفس في نفس الامر فكانت تلك المرتبة مثلا لنفس بشر ثم
اذا خرجت نفس بشر من تلك المرتبة يجوز ان يحصل لها ابتداء قبل حصول المعاني الاخر مفهوم المجهول المطلق الذي مر ذكره لان الوجدان السليم شاهد على
انه لا مانع لحصول هذا المفهوم لنفس بشر ابتداء فح نقول بكر اما ان يكون معلوما لنفس بشر او مجهولا مطلقا عنده وكلاهما يستلزمان المحال اما الاول فلان
الشيء لا يكون معلوما الا بان يحصل بنفسه وبوجهه الذاتي او العرضي وقد فرض انه لم يحصل لنفس بشر سوى مفهوم المجهول المطلق مفهوم فلا جرم يكون هذا
المفهوم عنوانا ووجها لبكر والوجه يكون صادقا على ذي الوجه فيصدق على بكر مجهول مطلق حين كونه معلوما مطلقا وهذا بط فانه اجتماع الضدين
واما الثاني فلان بكرا لو كان مجهولا مطلقا فيصدق عليه مفهوم المجهول المطلق وقد فرضنا ان هذا المفهوم حاصل لنفس بشر فيكون بكر معلوما لنفس
بشر بالوجه وهو مفهوم المجهول المطلق فيلزم ان يكون بكر معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا اذ لا معنى للمعلوم المطلق الا ما يكون حاصلا
بوجه ما وهو ايضا بط فانه اجتماع الضدين ايضا وبالجملة لو كانت تلك المرتبة من الواقعيات لزم ان يكون الشيء معلوما مطلقا حين كونه مجهولا
مطلقا او مجهولا مطلقا حين كونه معلوما مطلقا وكلاهما محالان والمستلزم للمحال محال فلم يكن تلك المرتبة من الواقعيات وهو المط وهذه الشبهة تسمى
بالجذر الاصم اي الاشكال الذي لا يسمع الجواب القوي من احد واما الاجوبة التي اوردها الكملة لدفع هذا الاشكال فهي كثيرة منها انا لا نم انه
يحصل لنفس بشر اولا بعد خروجها عن مرتبة العقل الهيولاني مفهوم المجهول المطلق لان مفهوم المجهول المطلق ليس الا مفهوما كليا نظريا و
حصول هذا المفهوم ابتداء لمن كان في تلك المرتبة بعد خروجه عن تلك المرتبة خلاف العقل السليم لانه من البديهيات ان الطفل اذا يشرع في
الادراكات وتنتقل نفسه عن مرتبة العقل الهيولاني لا يدرك الا صورة الاب والام ومثل تلك الصور من الجزئيات المحسوسة وكذا يدرك
البديهيات الاخر كالحرارة والبرودة وغيرها وايضا ينتزع المعاني الجزئية عن الجزئيات المحسوسة كانتزاع المحبة من الام والمرضعة وبعد الزمان
الكثير يحصل للنفس علوم الكليات فكيف يحصل للنفس ابتداء المفهوم الكلي وفيه ان النفس اذا كانت في مرتبة العقل الهيولاني ثم خرجت عنها فحصول
المفهومات الكليات لها وان كان ممتنعا بحسب العادة لان عادتها ان تدرك الجزئيات الا ان هذا الحصول ليس محالا عقلا لان العقل يجوزه فيكون
ممكنا عقلا وما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فعلى هذا لا يلزم الا استحالة المذكورة وهي كون الشيء معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا و
مجهولا مطلقا حين كونه معلوما مطلقا الا من وجود تلك المرتبة لا من حصول هذا المفهوم الكلي للنفس وما يلزم منه الاستحالة يكون محالا فيكون
وجود تلك المرتبة محالا ويمكن ان يقال انه من المقررات ان فهم معنى المشتق لا يتصور بدون فهم معنى المشتق منه فكيف يحصل اولا مفهوم المجهول
المطلق بدون تصور مفهوم الجهل فتامل ومنها ما اورده بعض الفضلاء رح وتفصيله انا نختار الشق الاول وهو ان بكرا معلوم لنفس بشر فنقول
المجهول المطلق مقيد بالمطلق ومطلق المجهول مع عزل اللحاظ عن قيد المطلق مطلق ومن الضروريات ان المطلق يحصل في ضمن المقيد
فاذا حصل لنفس بشر مفهوم المجهول المطلق فلا بد من ان يحصل لها في ضمنه مفهوم مطلق المجهول ايضا فيكون مفهوم مطلق المجهول
عنوانا لبكر ويكون بكر معلوما بهذا العنوان وما لزم منه الا كون بكر فردا لمفهوم مطلق المجهول حين كونه معلوما ولا استحالة فيه لانه يجوز
ان يكون بكر مجهولا بالوجه الذاتي ويصدق عليه مفهوم مطلق المجهول ويكون معلوما بالوجه العرضي وهو مفهوم مطلق المجهول فيكون

الكولوي
غلام نبي ١٢

بكر معلوما وفرد المفهوم مطلق المجهول ايضا في زمان واحد وفيه ان عنوان المجهول المطلق مقيد وعنوان مطلق المجهول مطلق لكنه ليس الكلام في
العنوان وانما الكلام في معنون المجهول المطلق وليس في المعنون مطلق ومقيد حتى يقال انه اذا حصل لنفس بشر مفهوم المجهول المطلق الخ ولو سلمنا ان
في المعنون ايضا مطلقا ومقيدا فنقول انه لو حصل مفهوم مطلق المجهول بسبب حصول مفهوم المجهول المطلق يلزم خلاف المفروض لان المفروض انه لم يحصل مفهوم
سوى مفهوم المجهول المطلق فتدبر ومنها انا نختار الشق الاول وهو ان بكرا معلوم لنفس بشر بعنوان المجهول المطلق فيكون بكر فرد المفهوم المجهول المطلق
فيلزم كون بكر مجهولا مطلقا عند كونه معلوما مطلقا فنقول ليس هذا اللازم بباطل لان المراد بالمجهول المطلق ما لم يكن حاصلا ومعلوما بغير مفهوم المجهول
المطلق وان كان حاصلا ومعلوما بمفهوم المجهول المطلق وبكر ليس معلوما لنفس بشر الا بمفهوم المجهول المطلق لا بغير هذا المفهوم فيصدق على بكر حين كونه
معلوما لنفس بشر المجهول المطلق بالمعنى المراد المذكور ولا استحالة فيه لانه لا يلزم ح اجتماع الضدين وفيه ان هذا الجواب ناش من الغفلة عن
معنى المجهول المطلق لان معنى المجهول المطلق ما لا يحصل في الذهن في شئ من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجه الذاتي ولا بوجه العرضي لا كما زعم المجيب
من ان معنى المجهول المطلق ما لا يكون حاصلا ومعلوما بغير مفهوم المجهول المطلق وان كان معلوما وحاصلا بهذا المفهوم ومنها انا نختار
الشق الثاني وهو ان بكرا مجهول مطلق لنفس بشر ولكن ليس بكر مجهولا مطلقا في زمان الحال بل كان بكر مجهولا مطلقا في الزمان الماضي
وقد صار بكر الآن معلوما مطلقا بمفهوم المجهول المطلق فلم يلزم ان يكون بكر معلوما مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا وانما لزم ان يكون بكر معلوما مطلقا الآن
بمفهوم المجهول المطلق وقد كان مجهولا مطلقا في الزمان الماضي ولا استحالة فيه لانه لا يلزم ح اجتماع الضدين لاختلاف الزمان وهذا كما ان بكرا كان
نائما في الزمان الماضي وقد صار الآن مستيقظا ولذا يقال ان كل نائم مستيقظ وهذا الجواب قد عرضه الفاضل البكني رح في خدمة استاذه
احسن المحققين رح فحسنه وقال انت غنيمة فقال الفاضل البكني يا مولانا انتم من مغتنمات العصر فقام احسن المحققين وعانق مع الفاضل
البكني والصقه بصدره وقرأ المصرعة الفارسية ـ ما هم غنيمتيم شما هم غنيمت اید + ولا يخفى عليك ما فيه فان مفهوم المجهول المطلق ما لا يحصل
في الذهن في شئ من الازمنة الثلثة اصلا لا بنفسه ولا بوجه الذاتي ولا بوجه العرضي لا كما زعم المجيب ان معنى المجهول المطلق ما لا يكون معلوما في
زمان ويكون معلوما في زمان آخر فتدبر ومنها ان الشئ لا يكون معلوما بسبب حصول وجه من الوجوه ولا يكون وجه مبدء لانكشافه الا اذا لم
يكن ذلك الوجه منافيا لكون ذلك الشئ معلوما واما اذا كان ذلك الوجه منافيا لكون الشئ معلوما فلا يكون الوجه مبدء لانكشاف
ذلك الشئ ولا يكون ذلك الشئ معلوما وحاصلا بسبب حصول هذا الوجه لان المنافي لانكشاف الشئ لا يكون باعثا لانكشاف ذلك
الشئ واذا عرفت هذا فنقول انا نختار الشق الثاني وهو ان بكرا مجهول مطلق ومفهوم المجهول المطلق صادق على بكر ووجه من وجوه
بكر ولكن لما كان هذا الوجه منافيا لكون بكر معلوما وحاصلا فلا يكون هذا الوجه مبدء لانكشاف بكر لما عرفت ان الشئ لا يكون معلوما بوجه
من وجوهه الا اذا كان ذلك الوجه غير منافي لمعلوميته ذلك الشئ وبالجملة لا يلزم من حصول هذا الوجه حصول بكر وعلمه فلا يلزم كونه معلوما
مطلقا حين كونه مجهولا مطلقا فلا يلزم اجتماع الضدين وفيه ان القول بكون مفهوم المجهول المطلق وجها لبكر ومنافيا لمعلوميته ليس الا قولا بالتناقض
اذ لما كان مفهوم المجهول المطلق وجها لبكر ولو حظ صدق مفهوم المجهول المطلق على بكر فكيف لا يكون بكر معلوما ومنكشفا وحاصلا بل لا بد من
ان يكون حاصلا وانكاره مكابرة محضة فلا يسمع ومنها ان مفهوم المجهول المطلق الذي فرض تصوره اعني المقيد بالدوام عنوان لا معنون له لان
كل مفهوم اخذ سواء كان موجودا او معدوما يكون معلوما ولو بوجه ما في زمان ولا يوجد مفهوم يصدق عليه انه مجهول مطلق دائما واذا ثبت ان
المجهول المطلق المقيد بالدوام لا يكون عنوانا لمفهوم اصلا فلا يكون مفهوم ما معلوما به بل يكون معلوما بوجه آخر وهو مفهوم مطلق المجهول
او مفهوم المجهول المطلق بالفعل اي في زمان من الازمنة فلا يكون بكر معلوما بهذا المفهوم فلا يلزم اجتماع الضدين فتدبر ومنها انا نختار
الشق الثاني وهو ان بكرا مجهول مطلق لنفس بشر فنقول ان مفهوم المجهول المطلق وان كان وجها لبكر لكنه لم يجعل مرآة لملاحظة
بكر وحصول الوجه بدون جعله مرآة لملاحظة ذي الوجه لا يستلزم كون ذي الوجه معلوما الا ترى ان مفهوم الشئ وجه لجميع الاشياء
وحاصل في جميع الاذهان فلو كان حصول الوجه مطلقا كافيا لكون ذي الوجه معلوما ومنكشفا عند العالم يلزم ان يكون جميع
الاشياء معلومة لكل واحد من الناس ومنكشفة عنده وهو بط بداهة وبالجملة ح لا يلزم ان يكون ما فرض مجهولا مطلقا معلوما
مطلقا فلا اجتماع للمتناقضين وفيه اما اولا فبان المعلوم المطلق عبارة عن الذي يحصل في الذهن بنفسه او بوجه الذاتي او

سلمه
الاسد
المولوي
عماد الدين
عفي عنه
حسين
رحمه الله

بوجه العرضي على وجه المرآتية اولا والمجهول المطلق عبارة عن ضده فيلزم اجتماع المتنافيين ح قطعا لانه يلزم ح كونه معلوما مطلقا حين فرضه
مجهولا مطلقا واما ثانيا فبان حصول الوجه بدون جعله مرآة كاف لانكشاف ذي الوجه غاية ما لزم منه ان يكون جميع الاشياء معلومة لكل
واحد من الناس بوجه الشيئية وليس بمحال فانه واقع اذ كل واحد يعلم ان جميع الاشياء شيء فتدبر والكلام وان افضى الى التطويل لكنه لا يخ
عن التحصيل قوله اذ زوال الشيء ليس الخ قال المحقق البهاري رح افاد بعض الاعاظم رح انه م ان اراد به مطلق انتفاء الشيء وعدمه تحقق العدم
السابق كما في الحوادث ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود لكن الادراك لو كان انتفاء لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في
الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحدوث زوالا اي عدما لاحقا لانتفاء السابق على ما هو انتفاء له ويكون ذلك
انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا كما في عدم عدم قديم وح لا يلزم تعاقب الانتفاءات تحققا لعدم لزوم تحقق الزائل ح قبل تعلق الزوال
به وتخصيص الدليل يوجب عدم تمام التقريب لانه ح يبقى احتمال كون الادراك زوالا لانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فافهم فانه دقيق
انتهى ولما كان هذا الكلام مغلقا محتاجا الى تشريح وتوضيح فنشرع فيهما قوله رح بعض الاعاظم الخ اراد به رئيس المحققين زبدة المتقدمين
قمقام الاولياء الكاملين همام الكملاء العارفين عم جد جدي واستاذ استاذي مولانا واستاذ الكل نظام الملة والدين قدس الله
سره العزيز والافادة منه في شرحه للمبارزية كذا قال المحقق البهاري في المنهية وما قال الفاضل الرام فوري من ان المفيد عمدة المحققين
كمال الملة والدين فلعله من عدم رجوعه الى المنهية ولما راى ان المحقق البهاري اشار سابقا في شرح قول المحشي والا لزم اجتماع المثلين الخ ببعض
الاعاظم الى عمدة المحققين كمال الملة والدين رح ففهم ان المراد ببعض الاعاظم ههنا ايضا هو ذلك العمدة قوله رح انه ممنوع الخ اي قول السيد الزاهد
اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ممنوع قوله رح ان اراد به اي اراد المحقق الزاهد بالزوال في قوله اذ زوال الشيء الخ قوله رح
وعدمه مجرور على انه معطوف تفسيرا على قوله انتفاء الشيء والمراد بمطلق انتفاء الشيء اعم من ان يكون انتفاء سابقا على وجود ذلك الشيء او
انتفاء لاحقا بعد وجوده قوله رح لتحقق العدم السابق الخ هذا القول سند للمنع المذكور وتوضيحه ان الحصر المستفاد من الدليل الذي
اورده السيد الزاهد بقوله اذ زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه مم اذا كان المراد بالزوال مطلق الانتفاء والعدم لان العدم
السابق المقدم على وجود الشيء الحادث متحقق ولا شبهة في كون هذا العدم زوالا لذلك الشيء وليس هذا العدم هو العدم اللاحق المتاخر عن تحقق
ذلك الشيء ولما ورد المنع على هذا الدليل وبطل الحصر المستفاد فيما ادعى اثباته من هذا الدليل وهو لزوم تحقق الادراكات الغير المتناهية
متعاقبة على نهج التعاقب لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يكون دعوى بلا دليل فلا تسمع قوله رح كما في الحوادث الخ
اراد بها الحوادث الزمانية فانه لا ريب في ان اعدام تلك الحوادث سابقة على وجوداتها فانها كانت اولا معدومة محضة وما كان لها قبل
وجوداتها تحقق اصلا ثم وجدت قوله رح ومسلم ان اراد به انتفاءه بعد الوجود يعني انه ان اراد المحشي بالزوال في قوله اذ زوال الشيء الخ العدم اللاحق لذلك الشيء المتاخر
عن تحقق ذلك الشيء يعني انتفاءه بعد الوجود فالحصر المستفاد من قوله اذ زوال الشيء الخ مسلم فالدليل ح اعني قوله اذ زوال الشيء الخ ايضا
يكون سالما عن المنع والمناقشة فان قلت على هذه الارادة يكون بين المبتدأ الذي هو قوله زوال الشيء وبين الخبر الذي هو قوله ليس الا عدمه
اللاحق اتحاد محض فلا يكون بينهما تغاير اصلا والحمل عبارة عن اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود فمن شرط الحمل التغاير
بين الموضوع والمحمول وهو مفقود ههنا فلا يصح الحمل بين الخبر والمبتدأ فلا يصح الدليل المذكور قلت ان التغاير بين المبتدأ والخبر اي
الموضوع والمحمول ههنا موجود في التفات العقل بان العقل لاحظ الموضوع اولا ولاحظ المحمول ثانيا وان كان مصداق الموضوع والمحمول
واحدا في الخارج فشرط الحمل ومناطه وهو التغاير من وجه والاتحاد من وجه متحقق ههنا فيصح الحمل بلا مرية فيصح الدليل المذكور قوله رح لكن
الادراك الخ استدراك دفع لتوهم الناشي من كلام السابق اعني قوله ومسلم بانه يفيد المدعى وهو تعاقب الادراكات وتوضيح هذا الدفع
الادراك الحصولي لو كان انتفاء وعدما للادراك لا يجب ولا يلزم ان يكون عدما لاحقا للادراك لانه يجوز ان يكون عدما سابقا
للادراك لا لاحقا له فلا يلزم فيه تعاقب الادراكات الغير المتناهية قوله رح وانما يجب في الادراك الحادث الخ حاصله على
ما افاد في حواشي واستاذي قدوة المحققين نور الله مرقدهما نقلا من ابيه واستاذه معدن العلوم العقلية والنقلية قدس سره العزيز
هذا انما يجب كون الادراك عدما لاحقا للشيء في الادراك الحصولي الحادث لان العدم السابق للشيء يكون ازليا قديما فلا يكون

فی الحصولی الحادث بل یکون فی الحصولی القدیم لانه یلزم علی تقدیر کون الادراک الحصولی الحادث عدما سابقا للشئ قدمه وهذا خلف بلا مریة
فان قلت یجوز ان یکون العدم السابق للشئ من حیث ثبوته للنفس علما حصولیا حادثا فالعدم السابق یوجد فی الحصولی الحادث اقلت فح
یلزم ان لا یمر علی النفس زمان یکون النفس فی ذلک الزمان فاقدة للادراکات الحصولیة فیلزم ح ارتفاع مرتبة العقل الهیولانی عن النفس لان
مرتبة العقل الهیولانی عبارة عن کون النفس خالیة عن جمیع الادراکات الحصولیة وخلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیة لیس الا عدما سابقا
لتلک الادراکات الحصولیة وهذا الخلو ای العدم السابق ثابت للنفس فیکون هذا العدم علما للاشیاء ومنشاء لانکشافها فلزم الادراک فی تلک
المرتبة فلزم ان یکون مرتبة العقل الهیولانی مرتفعة عن النفس مع انها ثابتة عندهم ولقائل ان یقول انا لا نم انه یلزم ح ارتفاع مرتبة العقل
الهیولانی عن النفس لان خلو النفس عن جمیع الادراکات الحصولیة وان کان عدما سابقا لتلک الادراکات وقد ثبت للنفس فی مرتبة العقل
الهیولانی الا ان ثبوت العدم السابق للنفس لا یکون علما للاشیاء ومنشاء لانکشاف الاشیاء مطلقا بل اذا کان ثبوت العدم السابق للشئ
للنفس بعد استعداد النفس بانکشافات الاشیاء واما اذا لم یکن فی النفس استعداد لانکشافات الاشیاء کما فی مرتبة العقل الهیولانی فلا یکون
ثبوت العدم السابق للشئ لها ح علما للاشیاء ومنشاء لانکشافاتها فلا یلزم الادراک فی تلک المرتبة بل فی المرتبة المتاخرة عنها فلا یلزم ارتفاع
تلک المرتبة عن النفس قوله رح فمن الجائز الخ سند ودلیل لقوله لا یجب ان یکون عدما لاحقا فالفاء الداخلة علیه للتعلیل ولما کان هذا السند مشوشا
فاحرز العبارة واشرحها فمن الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث ای الادراک الذی فرض حدوثه الآن کادراک زید زوالا ای عدما
لاحقا لانتفاء وهو ادراک عمرو الذی هو انتفاء السابق وهو ادراک خالد علی ما الجار متعلق بقوله السابق والمراد بما الموصولة ادراک عمرو وهو ای مفروض
الحدوث اعنی ادراک زید انتفاء له الضمیر راجع الی ما ویکون ذلک ای الادراک السابق علی ادراک عمرو وهو ادراک خالد انتفاء سابقا لما هو ای الشئ
ذلک الادراک السابق علی ادراک عمرو وهو ادراک خالد انتفاء له ای لذلک الشئ ثم اعلم انه وجد العبارة الفاضل الرام فوری رح هکذا فمن الجائز
ان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا ای عدما لاحقا لانتفاء سابق علی ما هو انتفاء له ویکون ذلک انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وفهم
حاصلها بانه من الجائز ان یکون الادراک المفروض الحدوث کادراک زید عدما لاحقا لانتفاء سابق وهو ادراک عمرو علی شئ هو ای هذا الانتفاء
السابق انتفاء لذلک الشئ ویکون ذلک الانتفاء السابق انتفاء سابقا لشئ هو ای هذا الانتفاء السابق انتفاء لذلک الشئ ثم
اعترض بان قوله ویکون ذلک انتفاء سابقا لما هو انتفاء له لا یفید محصلا لان المشار الیه بقوله ذلک ان کان الانتفاء
السابق علی شئ فیلزم الاتحاد بین اسم یکون اعنی ذلک وخبره اعنی قوله انتفاء سابقا لما هو انتفاء له فلا یفید هذا الکلام فائدة جدیدة
بل یکون لغوا وان کان المشار الیه بذلک هو المنفی بالانتفاء السابق المذکور لا الانتفاء السابق المذکور فیکون المعنی ان المنفی بالانتفاء
السابق المذکور یکون عدما وانتفاء سابقا لما هو انتفاء له فح یلزم ان یکون للعدم السابق عدم سابق لان المنفی عدم سابق ومنفی
للعدم السابق ایضا وهذا اللازم باطل لان العدم السابق عدم یکون قدیما ازلیا لا یکون قبله عدم والا لم یکن عدما سابقا کما هو الظاهر واذا
بطل اللازم بطل الملزوم والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو یبطل سلسلة الملازمة ولا یخفی علی من هو من اولی الالباب ان هذا
الاعتراض مبنی علی فهم الفاضل الرام فوری والعبارة الصحیحة والمطلب الصراح الخالص عن الغلط ما بینا ولا یرد علیه الاعتراض المذکور
فانظر بعین الانصاف وتجنب عن الاعتساف بقی اختلاج وهو انه لم تعرض فی السند لان یکون الادراک المفروض الحدوث زوالا
ای عدما لاحقا حادثا لانتفاء الادراک السابق ویکون هذا الادراک السابق انتفاء سابقا قدیما لما هو انتفاء له مع انه لا حاجة الیه فی
السند اذ یکفی فی السند ان یقال یجوز ان یکون الادراک عدما سابقا علی ان هذا التعرض مخل ایضا لان العدم اللاحق الحادث لما کان زوالا لانتفاء
الادراک السابق یکون مستلزما لوجود ذلک الادراک السابق فیکون الادراک وجودیا ولا یبقی زوالا وهف لان المفروض ان
الادراک زوال وقد یقال لعل التعرض لذلک للدلالة علی ان المراد بالبعدیة المذکورة فی قول المحشی فیما سبق علم یتحقق کل فرد
الخ هو البعدیة الذاتیة الشاملة للحصولی الحادث والقدیم کلیهما فتدبر قوله رح وهکذا ها حرف التنبیه والکاف للتشبیه وذا
اسم اشارة یعنی تنبه مثل ذا الصور الاخر قال الفاضل عبد الحکیم اللاهوری فی حاشیة شرح الشمسیة کذا مرکب من کاف التشبیه واسم
الاشارة ولیس بکنایة من غیر العدول لان دخول ها التنبیه علی غیر اسم الاشارة لم یثبت علی ما فی الرضی انتهی وفیه ان ها التنبیه قد دخل

ههنا على غير اسم الاشارة وهو كاف التشبيه فتذكر قوله رح كما في عدم عدم قديم قال الفاضل الرومي رح العدم الاول مضاف الى العدم الثاني الذي
هو موصوف بالقديم لا مضاف اليه والمراد بالعدم القديم العدم السابق وبالعدم الاول المضاف العدم اللاحق لا العدم السابق فيكون
هذا مثالا لكون العدم اللاحق انتفاء للعدم السابق لا لكون العدم السابق انتفاء للعدم السابق قوله رح وح لا يلزم الخ حاصله انه اذا كان الادراك
اللاحق زوالا للادراك السابق ومن الجائز ان يكون هذا الادراك السابق عدما سابقا ازليا قديما لا يوجد قبله ادراك اصلا فلا يلزم تعاقب
الانتفاءات اي الادراكات بحسب التحقق والوجود لعدم لزوم تحقق الزائل ووجوده ح اي حين هذا الجواز قبل تعلق الزوال به اي بذلك الزائل
فلا يلزم المدعى وهو التعاقب قوله رح وتخصيص الدليل الخ لما كان لمتوهم ان يتوهم ان دليل المحقق الدواني رح المذكور بقوله والا لكان للنفس
ادراكات غير متناهية على سبيل التعاقب على كون الادراك وجوديا وابطال كون الادراك والا مختص بالعدم الطاري والزوال اللاحق فيكون
معناه والا لكان للنفس ادراكات اي اعدامات وزوالات لاحقة للنفس الخ ولا غبار على الدليل ح فدفعه بقوله وتخصيص الخ وحاصل الدفع
ان تخصيص دليل المحقق الدواني رح بالعدم الطاري يستلزم عدم تمام التقريب وهو سوق الدليل على وجه يستلزم المدعى لان المدعى هو اثبات
ان الادراك امر وجودي وابطال كون الادراك زوالا لاحقا كان او سابقا ولما خصص الدليل بالزوال اللاحق فلم يبطل الا الزوال اللاحق و
بقي احتمال كون الادراك على تقدير كونه عبارة عن الانتفاء زوالا وعدما لانتفاء سابقا على ما هو انتفاء له فلا يبطل كون الادراك زوالا مطلقا
فلم يثبت المدعى وهو كون الادراك وجوديا ومن هذا التفصيل ظهر لك ان المراد بالدليل في قوله وتخصيص الدليل الخ هو دليل المحقق الدواني لا الدليل
الدليل اعني قوله اذ زوال الشيء الخ اذ لو خصص دليل الدليل بالزوال اللاحق ولم يخص اصل الدليل وهو قوله والا لكان الخ فيتم التقريب فكيف
يستقيم قوله يوجب عدم تمام التقريب فتامل قال بعض الفضلاء رح ما توضيحه ان تخصيص الدليل المذكور بالعدم اللاحق لا يوجب عدم تمام التقريب
بل يستلزم تمام التقريب لان المدعى ههنا ان لا يكون العلم الحصولي الحادث زوالا للشيء كما يدل عليه قول صاحب المطارحات ان زال عنا اي
ان زال عن نفوسنا الحادثة وقول المص واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا الخ ولا شك ان العلم الحصولي لنفوسنا ليس الا حصوليا حادثا فلا بد من
ان تخصيص الدليل بالعدم اللاحق ايضا لان العدم السابق لما كان قديما لا يتصور في الحصولي الحادث كما مر فتحرير الدليل على طريق مقصود المحقق
الدواني رح ان الادراك الحصولي الحادث لو كان زوالا لادراك حصولي حادث فلا بد من الانتهاء الى ادراك حصولي حادث وجودي والا لزم ان
يكون للنفس ادراكات اي اعدامات وزوالات لاحقة غير متناهية على سبيل التعاقب اذ كل ادراك عدم لاحق للادراك السابق
عليه لان زوال الشيء ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه وفيه ان المقصود ههنا ليس اثبات ان العلم الحصولي الحادث لا يكون زوال
شيء بل المقصود ههنا اثبات ان العلم الحصولي مطلقا اعم من ان يكون حادثا او قديما لا يكون عبارة عن زوال شيء واما لفظ عنا المذكور في
قول صاحب المطارحات وقول المص فلا يدل قطعا على ان المراد بالعلم المتجدد المقسم الحصولي الحادث لانه يحتمل ان يكون المراد من الضمير المتكلم المتصل
في عنا مطلق العقول سواء كانت جواهر مجردة في ذواتها متعلقة بالبدن في الافعال وهي النفوس او جواهر مجردة عن المادة في ذواتها وافعالها
وهي العقول العشرة فكيف يكون هذا القول برهانا على ارادة العلم الحصولي الحادث من العلم المتجدد ثم بعد اللتيا والتي اقول ان لباب اعتراض رئيس
المحققين مولانا نظام الملة والدين رح انه ان كان المراد بزوال الشيء في قوله اذ زوال الشيء الخ مطلق الانتفاء اعم من ان يكون حادثا او قديما
فحصر الزوال في العدم اللاحق ممنوع لانه يجوز ان يكون الادراك اللاحق زوالا للادراك السابق ويكون هذا الادراك السابق عدما قديما وزوالا
سابقا على ما كان نفسا له فلا يلزم التسلسل والتعاقب وان كان المراد بزوال الشيء العدم الطاري والزوال اللاحق للشيء اي انتفائه
بعد الوجود فيكون التقريب غير تام فان كان الحصر تاما وجوابه ما افاده بعض المشاهير وخلصه انا نختار الشق الثاني وهو ان المراد
بزوال الشيء العدم اللاحق ونقول يتم التقريب فان الادراك الذي لم يتحقق الى الآن عدم تحققه سلب بسيط ازلي ولا
يكون السلب البسيط صفة لشيء ولا يكون محتاجا الى المحل ايضا فكيف يكون هذا العدم القديم ادراكا لان
الادراك صفة المدرك وحال فيه وبالجملة ان المقصود من ابطال كون الادراك زوالا ابطال كونه عدما
لاحقا للادراك آخر واما كون العدم السابق ادراكا للشيء فامر لا ينبغي ان يذهب اليه فهم فاهم ولا وهم واهم انتهى بلفظه
قوله ثم قال هذا المحقق الخ يعني ان المحقق الدواني رح قد طعن اولا على صاحب المطارحات بانه ترك ما هو الاولى ثم اورد

ذلك المحقق في شرح الهياكل دليلا على البطال كون العلم عبارة عن الازالة بنفسه فان قلت انه لا يخفى على من هو من ناظري شرح هياكل
الخوان المحقق الدواني او رد هذا الدليل عقيب الطعن بلا فصل ولفظة ثم موضوعة للتراخي كما قال الشيخ الرضي في شرح الكافية وثم مثل الفاء في
الترتيب الا انها تختص بالمهلة والتراخي ومن ثم قال سيبويه في مررت بزيد ثم عمرو ان المرور انتهى فلفظة ثم ههنا في غير الموقع قلت قد قال
الرضي بعيد هذا وقد يجيء ثم لمجرد الترتيب في الذكر انتهى فلفظة ثم ههنا من هذا القبيل فلا مناقشة فتامل قوله ان كان الادراك الخ يعني انه
لو كان الادراك الحصولي كادراك زيد انتفاء وزوالا لادراك حصولي آخر يكون حاصلا قبل ذلك الادراك اي ادراك زيد وهو ادراك عمرو
مثلا بانا ادركنا اولا عمرو ثم ادركنا زيدا فحين ادراكنا زيدا انتفى عنا ادراك عمرو الذي كان حاصلا لنا قبل ادراك زيد قوله فالادراك الذي
يعقبه الخ اعلم اولا ان الضمير المرفوع المستتر في قوله يعقبه راجع الى الانتفاء والضمير البارز المنصوب في ذلك القول عائد الى الادراك الموصوف
بالموصول لئلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول لان الموصوف والصفة بمنزلة شيء واحد اذ هما صادقان على امر واحد فاذا كان الضمير راجعا الى
الادراك الموصوف بالموصول فكانه راجع الى صفته الذي هو الموصول فلا يلزم خلو الصلة عن ضمير الموصول في الحقيقة يقال عقب الرجل فلان اذا جاء
على عقب هذا الرجل وثانيا ان توضيحه ان الادراك الذي يعقب الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد ذلك الادراك هو ادراك عمرو وان كان انتفاء وزوالا
للادراك الذي هو سابق على ذلك الادراك اي ادراك عمرو وهو ادراك خالد مثلا بناء على ان ادراك عمرو ادراك ايضا وكل ادراك انتفاء فيكون الادراك
الثالث اي الانتفاء المذكور اي الذي جاء عقيب المتوسط اعني ادراك زيد انتفاء وزوالا لانتفاء الادراك السابق عليه اي على هذا الانتفاء اعني
ادراك زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد لان ادراك خالد سابق على ادراك عمرو وادراك عمرو سابق على ادراك زيد فصار ادراك خالد سابقا
على ادراك زيد بمرتبتين وهذا الادراك الاخير اعني ادراك زيد كان انتفاء لادراك عمرو وهو كان انتفاء لادراك خالد فيكون ادراك زيد انتفاء
لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين وذلك الادراك السابق ليس الا ادراك خالد قوله الذي الخ صفة لقوله الادراك السابق اي الادراك السابق
على ادراك زيد بمرتبتين الذي كان هذا الادراك اي الادراك الذي جاء الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد على عقبه وهو ادراك عمرو انتفاء له اي
لذلك الادراك السابق على ادراك زيد بمرتبتين اعني ادراك خالد قوله وانتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء لان مانع تحقق ذلك
الشيء كان ذلك الانتفاء ولما ارتفع ما هو مانع له عاد تحقق ذلك الشيء والا يلزم ارتفاع النقيضين وهما تحقق ذلك الشيء وانتفاؤه وهو محال
قوله فيتحقق اي فيتحقق الادراك المنتفي وهو الادراك السابق على الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد ووجه التحقق
ما قرره سابقا من ان انتفاء انتفاء الخ فيستلزم الادراك الثالث وهو الانتفاء المذكور اعني ادراك زيد للادراك المفروض الاول السابق على ادراك
زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد وهذا على النسخة التي وقع لام التعريف فيها على الادراك الثالث واللام الجارة على الادراك المفروض الاول واما على ما رأيت
في بعض النسخ من العكس اي وقع لام التعريف على الادراك المفروض الاول واللام الجارة على الادراك الثالث فالادراك المفروض الاول يكون فاعلا
والمجرور يكون مقدما والمعنى ح ان الادراك المفروض الاول وهو ادراك زيد يكون مستلزما للادراك الثالث وهو ادراك خالد لكون ادراك خالد
ثالثا بالنسبة الى ادراك زيد اذا فرض ادراك زيد اولا كما ان ادراك خالد اول اذا جعل ادراك زيد ثالثا وبالجملة فعند ادراك زيد يلزم ادراك خالد لان
ادراك زيد عدم عدم ادراك خالد اذ ادراك زيد عدم ادراك عمرو وادراك عمرو عدم لادراك خالد فصار ادراك زيد عدم عدم ادراك خالد وعدم عدم
الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء ووجوده فيلزم وجود ادراك خالد وتحققه عند ادراك زيد فيلزم فيه محذورات احدها عدم تناهي السلسلة اي يلزم
ان يكون الادراكات الغير المتناهية المرتبة في جانب الماضي موجودة بالفعل عند تحقق ادراك احد الآن كادراك زيد مثلا لانه لما استلزم الادراك
الثالث لادراك استلزم هذا الاول لما هو بالنسبة اليه ثالث وهكذا يستلزم كل ادراك لما هو بالنسبة اليه ثالث ومستلزم المستلزم للشيء مستلزم لهذا الشيء
فالادراك الذي فرض وجوده الآن مستلزم لوجود الادراكات الغير المتناهية التي كان ترتيبها في الماضي على سبيل الاجتماع بالفعل ولا شك في بطلانه
البراهين المبطلة للتسلسل قال احسن المحققين رح وهذا مع انه باطل باستعانة براهين ابطال التسلسل باطل بشهادة الوجدان ايضا فانه على هذا التقدير
يلزم من حدوث ادراك واحد حدوث ادراكات غير متناهية في الذهن ومن زوال ادراك عنه زوال الادراكات الغير المتناهية وهو خلاف ما يشهد به
الوجدان انتهى وثانيها انقلاب المثبت منفيا والمنفي مثبتا وثالثها اعادة المعدومات بعينها وهي تلك الادراكات وكل منها باطل ومحال عندهم فثبت ان
العلم ليس بالازالة لانه مستلزم للمحال والمستلزم للمحال محال فيكون العلم تحصيلا قوله وهكذا يستلزم الخ توضيحه انه كما عرفت في الثالث هكذا يستلزم كل

سلمه
لمولانا
حسن
قدس سره

ادراك للادراك السابق على هذا الادراك المستلزم ان كان سبقة ذلك الادراك على هذا الادراك المستلزم بمراتب الشفع اى بالمرتبة التى تدل على الزوجية
لا بمراتب الوتر فيكون هذا الادراك المستلزم بالنسبة الى ذلك الادراك السابق واقعا فى مرتبة الوتر ولما ثبت الاستلزام فيبطل الكلية وهى قولنا كل
ادراك زوال وانتفاء للادراك السابق لان الادراك المتاخر الواقع فى مرتبة الوتر لما كان مستلزما للادراك السابق الواقع سبقة بمرتبة الشفع فثبت كون
بعض الادراكات وجودية فيلزم صدق السالبة الجزئية اعنى قولنا بعض الادراك ليس بزوال وانتفاء للادراك السابق عليه وهى مناقضة للموجبة
الكلية فكذبت وبطلت ومن هذا التوضيح ظهر لك ان قوله اعنى الواقع فى مراتب الوتر تفسير للادراك المستلزم واما على ما وقع فى بعض النسخ بدون لفظ اعنى
فهو صفة لذلك الادراك المستلزم قوله مثلا ما يسبقه الخ اى مثلا يستلزم كل ادراك ما يسبقه الخ وتوضيحه انه يستلزم كل ادراك كادراك زيد الادراك
الذى يسبق على هذا الادراك المستلزم بمرتبة الشفع اعنى بمرتبتين وهو ادراك خالد والحال ان الادراك المستلزم اعنى ادراك زيد واقع بالنسبة الى
ذلك الادراك اعنى ادراك خالد فى مرتبة الوتر اى فى المرتبة الثالثة ويستلزم كل ادراك كادراك زيد الادراك الذى يسبق على هذا الادراك المستلزم
باربع مراتب التى هى من مراتب الشفع والحال ان الادراك المستلزم اعنى ادراك زيد واقع بالنسبة الى ذلك الادراك فى مرتبة الوتر اعنى فى المرتبة
الخامسة كما انه كان ادراك زيد انتفاء للادراك عمرو وادراك عمرو انتفاء للادراك خالد وادراك خالد يكون انتفاء للادراك بكر وادراك بكر يكون انتفاء
للادراك بشر فادراك بشر سابق على ادراك زيد باربع مراتب وادراك زيد واقع بالنسبة الى ادراك بشر فى المرتبة الخامسة فيستلزم ادراك زيد الادراك بشر
هكذا يستلزم كل ادراك لما هو سابق عليه بستة مراتب وهو سابعه وهكذا الى غير النهاية يستلزم كل ادراك مسبوق واقع فى مرتبة الوتر لسابقه الذى
كان سبقة بمراتب الشفع ومن هذا التوضيح ظهر لك ان قوله وما يسبقه معطوف على قوله ما يسبقه وكلمة ما فى ما يسبقه فى الموضعين عبارة عن
الادراك وان الضمير المستتر المرفوع فى ما يسبقه فى كلا الموضعين يرجع الى ما الموصولة ثم اعلم انه قد ظهر مما قررنا الى ههنا ان مراد المحقق الدوانى
انه على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال يلزم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة فى جانب الماضى وقد جعل
الفاضل اللبكنى مطلب عبارة المحقق الدوانى لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات اللاحقة المرتبة فى المستقبل حيث قال توضيحه
ان الادراك ان كان انتفاء وزوالا للادراك السابق فالادراكات المفروضة من مبدء معين كادراك زيد الحادث فى اليوم المتعاقبة
الحادثة فى جانب المستقبل ان كان الادراك الثانى من تلك الادراكات وهو الحادث غدا كادراك عمرو مثلا انتفاء ادراك آخر حاصل قبله اى
انتفاء للادراك الاول الذى هو المبدء وهو ادراك زيد فالادراك الثالث كادراك خالد الحادث بعد غد الذى يعقبه ان كان بالتخفيف
فالصفة منه عقب وان كان بالتشديد فمعقب وكل واحد من العقب والمعقب يطلق على المتاخر يقال زيد عقبه عمرو او عقبه اذا كان عمرو متاخرا
عنه وعلى هذا فضمير الفاعل المستتر راجع الى الادراك الموصوف بالموصول لان المراد به الادراك الثالث المتاخر اعنى ادراك خالد مثلا فيكون عقبا و
معقبا بالكسر وضمير المفعول البارز الى الادراك الذى هو سهم كان اذ المراد به الادراك الثانى المتقدم اعنى ادراك عمرو مثلا فيكون معقبا بالفتح والحاصل
ان الادراك الثانى كادراك عمرو الحادث غدا ان كان انتفاء للادراك الاول وهو المبدء كادراك زيد فالادراك الثالث اعنى ادراك خالد مثلا الحادث
بعد غد المتاخر عن الادراك الثانى ان كان انتفاء للادراك الثانى الحادث غدا كادراك عمرو مثلا السابق عليه اى على الادراك الثالث الحادث
بعد غد بمرتبة واحدة كان الادراك الثالث الحادث بعد غد انتفاء لانتفاء الادراك الاول وهو المبدء كادراك زيد السابق عليه اى على الادراك
الثالث الحادث بعد غد بمرتبتين الذى كان هذا الادراك الثانى الحادث غدا كادراك عمرو انتفاء له اى لذلك الادراك الاول وهو المبدء كادراك
زيد وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق ذلك الشئ فيتحقق بالادراك الثالث الحادث بعد غد كادراك خالد الادراك الاول وهو المبدء كادراك زيد المنتفى
بالثانى الحادث غدا كادراك عمرو فيستلزم الادراك اللاحق بالثالث الحادث بعد غد كادراك خالد للادراك السابق المفروض الاول الذى هو مبدء
الادراكات المتعاقبة المستقبلة كادراك زيد وهكذا يستلزم كل ادراك لانتفاء الادراك السابق عليه بمراتب الوتر وللادراك اى لتحقق الادراك
السابق عليه بمراتب الشفع اعنى الادراك الواقع فى مراتب الوتر مثلا يستلزم كل لاحق انتفاء ما يسبق هذا اللاحق بمرتبة واحدة
وهذا اللاحق ثانيه وتحقق ما يسبقه اى هذا اللاحق بمرتبتين وهو اى ما يسبق هذا اللاحق بمرتبتين ثالثه اى ثالث بالنسبة الى ذلك
اللاحق اذا ابتدرت من ذلك اللاحق كما كان ذلك اللاحق ثالثا بالنسبة الى ذلك اذا ابتدرت منه مثلا ادراك خالد مستلزم لادراك زيد
ادراك زيد ثالث بالنسبة الى ادراك خالد وله سبقة على ادراك خالد بمرتبتين لانه سابق على ادراك عمرو وله سبق على ادراك خالد وكذا يستلزم كل لاحق انتفاء

الدوانى ١٢ منه

تفسير للادراك السابق ١٢ منه

مايسبق ذلك اللاحق ثبلت مراتب وتحقق مايسبقه اى مايسبق هذا اللاحق باربع مراتب هو اى هذا السابق خامسة اى خامس هذا اللاحق
اذا ابتدأت من ذلك اللاحق مثلا اذا كان ادراك بشر انتفاء لادراك بكر وادراك بكر انتفاء لادراك خالد وادراك خالد لادراك عمرو
وادراك عمرو لادراك زيد كان ادراك بشر انتفاء انتفاء ادراك خالد فادراك خالد يكون سابقا على ادراك بشر بسبقين ويكون واقعا فى
المرتبة الثالثة بالنسبة اليه وادراك عمرو سابق على ادراك بشر بثلث مراتب وواقع فى المرتبة الرابعة بالنسبة الى ادراك بشر وادراك زيد سابق
على ادراك بشر باربع مراتب وواقع فى المرتبة الخامسة بالنسبة الى ادراك بشر فادراك بشر يكون مستلزما لادراك خالد وادراك زيد ويكون
رافعا لادراك بكر وادراك عمرو فاحفظ وبالجملة هكذا كلما تحقق ادراك لزم عدمات الموجودات السابقة ووجودات المعدومات السابقة
فتحقق كل ادراك يستلزم انتفاء جميع ما كان موجودا قبله وتحقق جميع ما كان معدوما قبله فيبقى النفس مدة عمرها فى الانقلابات واعادات
المعدومات وهذا اللازم باطل فكذا الزوال الملزوم له فثبت ان العلم بالحصول دون الزوال انتهى توضيح كلام البكنى رح ثم افتخر بانه ينطبق
على هذا الحاصل كلام المحقق الدوانى رح بلا تكلف لاسيما قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول ولو كان مراد المحقق الدوانى
رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة فى جانب الماضى لما قال فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول بل
يقول فيستلزم الاول الثالث وقول المحشى المحقق رح فى المنهية اذا لحق الخ وكذا قوله ثم اذا لحق الخ نصان قطعيان على ان مراد المحقق الدوانى رح لزوم
اعادة المعدومات بالقياس الى الادراكات اللاحقة المرتبة فى جانب المستقبل اى بسبب لحوق الادراكات المستقبلة وانت خبير بان ظاهر
عبارة المحقق الدوانى نص صريح على ان مراده لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة المرتبة فى جانب الماضى وما جعل الفاضل
البكنى قوله فيستلزم الادراك الثالث للادراك المفروض الاول موئيدا لعدم كون مراد المحقق الدوانى لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات
السابقة ففيه ان المراد من الادراك الثالث والاول فى ذلك القول الثالث والاول بحسب التحقق والرتبة دون الذكر وقول المحقق الدوانى رح
ادراك آخر حاصل قبله وقوله للادراك السابق عليه وقوله مايسبقه برتبتين وهو ثالثه آه ينادى باعلى نداء على ان مراد المحقق الدوانى رح
لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية كما لا يخفى على من له ذهن مستقيم قلب سليم وما اختلج فى قلب الفاضل البكنى رح من ان
قول المحشى اذا لحق الخ وقوله ثم اذا لحق الخ يدلان على ان مراد المحقق الدوانى لزوم اعادة المعدومات بسبب لحوق الادراكات
المستقبلة لا لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية ففيه ان عبارة المحقق الدوانى رح ناطقة صراحة على
مراده لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات السابقة فبين المحشى رح اولا حاصلها فى الحاشية المنهية ولما كان
يستخرج من تلك العبارة حال اعادة المعدومات بالقياس الى الادراكات المرتبة فى جانب المستقبل ايضا بالمقايسة فتفنن
المحشى رح وبين ما يستخرج منها بقوله ويفهم منه الخ فلو كانت اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات المستقبلة مفهوما من ظاهر
عبارة المحقق الدوانى كما فهمه الفاضل البكنى لما تغير المحشى عبارته بقوله ويفهم منه الخ بل يدرج المحشى رح ما يفهم ايضا تحت الحاصل فهذا التفنن
قرينة قوية وشاهد عدل على ان مراد المحقق الدوانى رح لزوم اعادة المعدومات بالنظر الى الادراكات الماضية فتدبر قال المحشى فى الحاشية
المنهية المتعلقة على قوله ثم قال هذا المحقق الخ حاصل ما ذكره انه يلزم على هذا التقدير تحقق الادراكات المنتفية اعنى الادراكات التى انتفت
بهويتها اولا وهو محال اذ هو اعادة المعدومات بهوياتها ويفهم منه ايضا انه على هذا التقدير اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات
آخر يلزم انقلابها بان يتحقق ما هو منتف وينتفى ما هو متحقق ثم اذا لحق بتلك الادراكات ادراكات اخر يلزم انقلابها ايضا
كلامه على لزوم تحقق الادراك المنتفى وايرادنا على ما بيناه انما يتوجه عليه انتهت مشيرا الى ان فى كلام المحقق الدوانى اشارة الى
لزوم اعادة المعدومات بهوياتها قوله فيها حاصل ما ذكره اى حاصل ما اورده المحقق الدوانى فى شرح الهياكل استدلالا على ابطال
كون العلم بالازالة قوله فيها على هذا التقدير اى على تقدير كون كل ادراك عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه قوله فيها
تحقق الادراكات اى وجود الادراكات المنتفية التى كانت سبقتها بمراتب الشفع عند تحقق الادراك المتاخر الواقع بالنسبة
الى السابق فى مراتب الوتر قوله فيها اعنى تفسير الادراكات المنتفية قوله فيها وهو محال اذ هو الخ توضيحه ان تحقق الادراكات المنتفية السابقة
محال لان هذا التحقق اعادة المعدومات قوله فيها بهوياتها اى بتشخصاتها اعلم ان ماهية الشئ ان اخذ من حيث هو يسمى ماهية وان اخذ بشرط وجوده الخارجى

يسمى حقيقة وان اخذ مع التشخص يسمى هوية هذا هو المشهور وقد يستعمل الحقيقة مرادفة للماهية والماهية بمعنى ما يقع جوابا عن السؤال بما هو
والهوية بمعنى الوجود الخارجي وبمعنى التشخص ثم اعلم ان مسئلة اعادة المعدوم معركة الآراء وقد اختلف فيها ذوو العقول حتى ان الحكماء وبعض
الكرامية ومحمود الخوارزمي من المعتزلة قد ابطلوه وقد انكر بعضهم الحشر الجسماني واكثر المتكلمين قد جوزوه فانهم قالوا بالاعادة الجسمانية وحشر
الاجساد وقد اذكر بعض دلائل الفريقين والنقوض الواردة عليها فنقول ان الحكماء قد استدلوا على استحالة اعادة المعدومات بوجوه منها ما
اورده المحقق الدواني في شرحه للعقائد العضدية بقوله لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء
واحد انتهى وتفصيله انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه بان وجد الشيء اولا ثم عدم ثم يوجد فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم اي تخلل العدم بين
الشيء ونفسه محال فكذا الملزوم اي اعادة المعدوم محال ايضا وهو المط ووجه الملازمة ان الموجود سابقا والموجود لاحقا شيء واحد لا ترى
انه لو عاد زيد المعدوم كان زيد الموجود المعاد في الزمان الثاني عين زيد الموجود المبتدا في الزمان الاول والا لم يكن زيد معادا بعينه
هف فيلزم تخلل العدم وتوسطه بين الشيء ونفسه واما استحالة اللازم اي تخلل العدم بين الشيء ونفسه فلان العدم نسبة وكل نسبة لا بد لها من
الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فانتج هذا الشكل الاول ان العدم لا بد له من الطرفين المتغايرين اي المنتسبين فاستحال تخلل العدم الذي
هو نسبة من جملة النسب بين الشيء ونفسه فلا جرم يكون الوجود بعد العدم مغايرا للوجود قبل العدم فلا يكون المعاد بعينه هو ذلك الاول وفيه
ومن وجوه الاول انه يجوز اعادة المعدوم ولا يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه في الحقيقة لان العدم يكون متخللا بين زماني الوجودين
السابق واللاحق وهما متغايران على انه قد حصل التغاير بين الشيئين المعاد والسابق باعتبار زماني الوجودين وليس التغاير بحسب الذات
ضروريا فهذا التغاير الزماني كاف لدفع لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه والثاني انا لا نم صغرى دليل استحالة اللازم وهو ان العدم نسبة لانه
يجوز ان يكون العدم محمولا كما يكون كذلك في القضية المعدولة المحمول مثلا وفيه ان العدم هنا سلب الوجود ولو كان محمولا لاقتضى الوجود فالحق
الايجاب يستدعيه فتدبر والثالث النقض وتقريره انه لو تم ذلك الدليل لما بقي شخص من الاشخاص لتخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه وهو محال
مع ان بقاء الاشخاص متحقق بلا ريب وفيه ان التخلل عبارة عن قطع الاتصال والوقوع في الخلال وهذا يلزم على تقدير اعادة المعدوم لان العدم
المتوسط يقطع الاتصال ويقع في الخلال ولا يلزم على تقدير بقاء الشخص بعينه لان زمان البقاء لا يقع في الخلال ولا يقطع الاتصال
فلا يكون زمان البقاء متخللا فتدبر ومنها ان المعاد لا يكون معادا بعينه الا اذا اعيد ذلك المعاد بجميع عوارضه لان الاعادة
بعينه عبارة عن اعادة الشيء بجميع عوارضه ورجوع الشيء بعينه الى حاله الاصلي من دون زيادة ونقصان والوقت
ايضا من عوارض المعاد فيلزم عود الوقت وعوده محال اذ الزمان لا يعود قطعا فان التقدم والتاخر في اجزاء الزمان بالذات
فكيف يتصور ان يعود الزمان المتقدم فيبطل اعادة الشيء بعينه وفيه ان اللازم على تقدير اعادة المعدوم بعينه انما هو
اعادة عوارضه المشخصة لا اعادة العوارض مطلقا والوقت ليس من العوارض المشخصة فلا يكون اعادة الوقت لازما
لاعادة الشيء بعينه اما ان الوقت ليس من العوارض المشخصة فبانه لو كان الوقت من العوارض المشخصة للشيء لكان
عمرو الموجود في الخارج في هذا الزمان مغايرا لعمرو الموجود فيما قبل هذا الزمان واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فبتبدل
الشيء بتبدل المشخصات واما بطلان اللازم فلانه من الضروريات ان عمرو الموجود في هذا الزمان هو بعينه الموجود
قبل هذا الزمان بحسب الامر الذي يعتبر في وجوده في الخارج ومن انكره ففيه شائبة من حمق ابن هبنقة وقد روي ان
بهمنيار تلميذ الشيخ ابي علي بن عبد الله بن سينا كان قائلا بان الوقت من العوارض المشخصة وبان الموجود في هذا الزمان
غير الموجود قبله وقد وقع هذا البحث يوما بين بهمنيار وشيخه في هذا الباب فقال الشيخ لتلميذه بهمنيار ان كان الامر على ما تزعم
من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول لا في الآن غير من كان يباحثك وانت ايضا الآن
غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وسكت وتحير ورجع الى الحق فاعترف بان الوقت ليس من العوارض المشخصة وقد حكي
ايضا ان بهمنيار قد كان يحكم على المسائل المسموعة من الشيخ فقال له الشيخ كيف تجعل تلك المسائل مسموعة مني مع انك
تجوز تبدل الذات فان قلت قد كان يمكن للتلميذ ان يقول من الشيخ ان الوقت من العوارض المشخصة ولا يلزم من

كون الوقت من العوارض المشخصة ان يتبدل الشخص بتبدله لان العوارض المشخصة عبارة عن مميزات الشخص ومميزات الشخص على ضربين احدهما
ما يتبدل الشخص بتبدله وثانيهما ما لا يتبدل الشخص بتبدله فيجوز ان يكون الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على ضرب الثاني فقول الشيخ
ان كان الامر على ما تزعم من ان الوقت من العوارض المشخصة فلا يلزم علينا جواب ما تقول الخ مم فلم سكت التلميذ ولم اقر بان الوقت ليس
من العوارض المشخصة قلت ان الشيخ وتلميذه بهمينار كليهما قائلان بان العوارض المشخصة ليست الا العوارض التي يتبدل الشخص بتبدلها
وليس للعوارض المشخصة عندهما ضربان وليست العوارض المشخصة عندهما عبارة عن مميزات الشخص مطلقا فلا يمكن لبهمينار القول بان
الوقت من العوارض المشخصة الكائنة على الضرب الثاني وهذا هو وجه السكوت والتحير والرجوع الى الحق فتدبر ومنها انه لو جاز اعادة المعدوم
بعينه وفرضنا ان المعدوم اعيد ولا شبهة في ان الله تعالى يقدر على ان يوجد مثل ذلك المعدوم ابتداء ومستانفا ولا استحالة في فرض
المثل موجودا مع ذلك المعاد فلنفرض ذلك المثل ايضا وحين هذا الفرض لا يتميز المعاد عن المثل المستانف ولزم الاثنينية بدون التمايز و
لا شبهة في ان عدم الامتياز بين المعاد والمستانف ولزوم الاثنينية بدون التمايز محال بداهة والمستلزم للمحال لا يكون الا محالا فيكون
اعادة المعدوم بعينه محالا وهذا هو المقصود والمدعى وعليه على ما قيل انه يجوز اعادة المعدوم وعدم التمايز بين المعاد والمستانف ممنوع لم لا يجوز
ان يتمايز المعاد والمستانف بالعوارض المشخصة وان كانا متحدين في الماهية فلا يلزم الاثنينية بدون التمايز فلا يلزم الاستحالة فتدبر ومنها انه
لو جاز اعادة المعدوم بعينه ويقال ان المعاد هو الاول يلزم تميز المعدوم حين العدم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الحكم على المعاد
بانه هو الاول يقتضي ان يتصف ذلك المعدوم حال كونه معدوما بصحة العود واتصاف ذلك المعدوم بصحة العود يقتضي امتياز ذلك المعدوم
عن غيره وبطلان اللازم لا يخفى على احد وفيه انا لا نسلم ان الحكم المذكور يستدعي تميز المعدوم حال العدم في الخارج بل انما يستدعي مطلق تميزه
ومطلق التميز حاصل باعتبار وجوده في الذهن وهذا كاف في الحكم المذكور والمتكلمون قد استدلوا على ان اعادة المعدوم جائزة بوجوه منها ان
الوجود شيء واحد في حد ذاته ولا يكون بين الوجود اختلاف في الحقيقة بحسب الابتداء والاعادة بل يكون بين الوجود الذي هو في الابتداء
وبين الوجود الذي هو في الاعادة اختلاف بحسب الاضافة والنسبة الى الامر الذي هو خارج عن ماهية الوجود وهو الزمان فالوجود
بحسب الابتداء والوجود بحسب الاعادة متلازمان امكانا ووجوبا وامتناعا اي لو كان الوجود ممكنا بحسب الذات في الابتداء يكون ممكنا
بحسب الذات في الاعادة ولو كان الوجود في الابتداء واجبا بالذات لكان الوجود في الاعادة ايضا واجبا بالذات ولو كان الوجود
في الابتداء ممتنعا بالذات لكان في الاعادة ايضا ممتنعا بالذات فلو لم يجز اعادة المعدوم بعينه فلا يكون صورته الا ان
يكون وجود الشيء الواحد ممكنا بالذات في زمان الابتداء مثلا ممتنعا بالذات في زمان الاعادة مثلا وح يجوز ان ينقلب احدى
المواد الثلث التي هي الوجوب والامكان والامتناع وهو الامكان الى الاخرى وهو الامتناع وهذا الانقلاب محال وما يستلزم
المحال محال ايضا قطعا فظهر ان كون وجود الشيء الواحد ممكنا في زمان وممتنعا في زمان آخر ايضا باطل بل كلما يكون وجود الشيء
ممكنا بالذات في زمان فلا جرم يكون وجود ذلك الشيء ممكنا بالذات في جميع الازمنة فح يجوز وجود هذا الشيء بعينه ممكنا بعد الزوال
ايضا وليس هذا الا اعادة المعدوم فقد صار اعادة المعدوم جائزة وانما قلنا ان انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى باطل بوجهين
احدهما انه مخالف للعقل السليم اذ ما هو مقتضى ذات الشيء من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عن ذاته فلا يتصور عند العقل ان يكون
مقتضى ذات الشيء في زمان امكانه بالذات او وجوبه بالذات وفي زمان آخر عدمه بالذات وثانيهما انه على تقدير جواز هذا الانقلاب يلزم
ان يكون الحوادث غنية عن المحدث الواجب لانه للخصم ان يقول انه يجوز ان يكون الحوادث كلها في زمان عدمها ممتنعة بالذات
وتكون في زمان وجودها واجبة بالذات ولا ريب في ان الممتنع بالذات والواجب بالذات كليهما غنيان عن المحدث الواجب
الموجد فيكون الحوادث كلها غنية عن الواجب تعالى شانه وهو محال لانه ينسد ح باب اثبات الواجب ومن ههنا
لا يختلج في قلبك ان الوجود مطلقا اعم من الوجود بعد العدم فيجوز ان يكون الاعم ممكنا والخاص ممتنعا اذ لا يلزم من امكان
العام امكان الخاص فتدبر وما قال الفاضل اللبكني من ان صيرورة الممكن بالذات ممتنعا واجبا بالغير ليس من قبيل انقلاب المواد
حتى ينسد باب اثبات الواجب بل عليه يدور رحى الايجاد والتكوين انتهى لعله ناش من غفلته لان المستدل لا يقول ان صيرورة الممكن

سلمه
الاولوي

بالذات ممتنعا او واجبا بالغير من قبيل انقلاب المواد حتى يرد عليه ما قال بل المستدل يقول ان صيرورة الممكن بالذات واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
من قبيل الانقلاب ولا شبهة فيه لا يقال انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر واقع فكيف يكون الانقلاب باطلا لانا نقول انقلاب احدى الحقائق
كالعناصر الاربع الى الاخرى بطلان حقيقة المنقلب جائز ليس بباطل فاما انقلاب احدى المواد الثلث الى الاخرى ليس بجائز وفيما نحن فيه يلزم
هذا الانقلاب لان انقلاب الممكن بالذات الى الممتنع بالذات او الواجب بالذات او بالعكس عبارة عن بقاء ذات الممكن بالذات وصيرورته
ممتنعا بالذات او واجبا بالذات وكذا الحال في العكس بخلاف انقلاب احد العناصر الاربع الى الآخر فان الماء مثلا انما تكون هواء في الثياب
المبلولة المطروحة في ظل الشمس اذا لم يكن حقيقة الماء باقية فتدبر وفي هذا الاستدلال خدشة من منع كون الوجود امرا واحدا والوحدة
العمومية التي بحسبها يسمى الوجود واحدا لا يفيد ان يكون الوجود الثاني عين الوجود الاول وانما يفيد كون الوجود الثاني ايضا فردا للوجود
وان تغايرت الافراد بالشخصية او النوعية فتدبر ومنها ما اورده جد جدي امام المحققين كمال الملة والدين قدس الله اسرارهم بقوله الشريف
انت خبير انا اذا فرضنا ان زيدا معدوم ثم وجد ثم طرء العدم عليه فكان الصادق اولا قولنا زيد معدوم ثم اذا وجد صدق قولنا زيد
ليس بمعدوم ثم اذا طرء عليه العدم صدق قولنا زيد ليس بلا معدوم فههنا اعدام ثلث الاول المستفاد من كلمة ليس وهو انتفاء العدم
الثاني المستفاد من كلمة لا وهو انتفاء للعدم الثالث المستفاد من لفظ المعدوم فههنا انتفاء انتفاء العدم صادق والعدم الثالث
الذي كان متحققا قبل الوجود كان امرا متعينا مشخصا لا محالة فيلزم عند طريان العدم في هذه الصورة اعادة المعدوم بعينه كما لا يخفى فما هو جوابكم
فهو جوابنا وان اعتذر بان اعادة المعدوم محال في صورة الوجود وههنا يلزم اعادة العدم فجوابه ان الادراك اذا كان انتفاء
ادراك آخر سابق عليه فما يستلزم اعادة الاعدام دون الوجود وان اعتذر بان العدم الطاري غير السابق لاختلاف الزمانين قلنا
مثله في صورة اعادة الادراك السابق اي الواقع في المرتبة الوترية فان ذلك الادراك كان عبارة عن نفس العدم والازالة فالمعاد
ليس هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما كما قلتم انتهى ولما كان هذا الكلام الشريف محتاجا الى الشرح فاشرحه قوله قدس سره انت خبير الخ
هذا دليل على ان اعادة المعدوم متحقق بالفعل بلا ريب قوله قدس سره انا اذا فرضنا الخ فان قلت ان هذا المفروض اعني عدم زيد يجوز ان يكون
محالا يستلزم محالا وهو اعادة المعدوم قلت هذا المفروض ليس بمحال لان كل حادث زماني يكون معدوما اولا قوله قدس سره
ثم وجد فهو بعدم العدم السابق وينتفي قوله قدس سره فكان الصادق اولا اي حين كون زيد معدوما بالعدم السابق قوله قدس سره
فههنا اي فقد تحقق في قولنا زيد ليس بلا معدوم اعدام ثلث قوله قدس سره من لفظ المعدوم وفي بعض النسخ من كلمة المعدوم
قوله قدس سره فههنا انتفاء الخ اي في قولنا زيد ليس بلا معدوم قد تحقق انتفاء انتفاء العدم السابق اي عدم عدم العدم
السابق فقد عاد العدم السابق وهل هذا الا اعادة المعدوم بعينه وهو العدم السابق ولما كان لمتوهم ان يتوهم انه يجوز
ان لا يكون العدم السابق الذي هو قبل الوجود متعينا ومشخصا فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه وبشخصه عند طريان العدم اللاحق
وليس المحال الا هذا دفعه قدس سره بقوله والعدم الثالث الخ وتقرير الدفع ظاهر وانما عبر قدس سره عن العدم السابق بالعدم الثالث
لانه ثالث اي واقع في المرتبة الثالثة اذا ابتدأ من العدم الطاري اللاحق قوله قدس سره وان اعتذر الخ اي عن دليل تحقق اعادة
المعدوم وحاصل الاعتذار ان كون اعادة المعدوم محالا مختص بصورة الوجود اي يستحيل اعادة الوجود المعدوم وههنا يلزم اعادة العدم
السابق المعدوم وهو ليس بمحال اصلا اذ العدم السابق يرتفع قطعا بلحوق الوجود ثم اذا ارتفع الوجود يعود العدم السابق لا محالة
ويصير عدما لاحقا قوله قدس سره فجوابه الخ جزاء لقوله قدس سره وان اعتذر وحاصل الجواب ان هذا العذر مشترك لان الادراك
لو كان عبارة عن انتفاء ادراك آخر حاصل قبله فالادراك الثالث كادراك زيد يستلزم الادراك الاول المنتفي
كادراك خالد وهذا الادراك السابق عبارة عن العدم والانتفاء والزوال فلا يلزم حين ادراك زيد الا اعادة العدم
المعدوم دون اعادة الوجود المعدوم فلا يلزم الاستحالة على قولكم وان اختلج في صدرك ان اللازم في صورة
الدليل اي اعادة عدم زيد انما هو اعادة العدم المحض لعدم الموصوف فيها والمتحقق في صورة الادراكات
التي كلامنا فيها اعادة العدم الثابت اذ الادراك عدم ثابت لوجود الموصوف فيه وهو النفس وليس عدما محضا واعادة العدم

الثابت يستلزم اعادة قيد الثبوت وهو عين الوجود فيلزم اعادة الوجود المعدوم فلزم الاستحالة ولعل الحكماء قد جوزوا اعادة العدم المحض ومنعوا
اعادة الوجود والثبوت للمعدوم فازحه بوجهين الاول ما قال المحقق البهاري من ان الحكماء القائلين باستحالة اعادة المعدوم قد اوردوا ادلة
عليه فتلك الدلائل لو تمت لدلت على استحالة اعادة العدم المحض المعدوم ايضا كما تدل على استحالة اعادة الوجود المعدوم بادنى تغيير بان يقال
في الدليل الاول المذكور ان تخلل الوجود بين الشيء ونفسه محال اذ النسبة لا بد لها من الطرفين المتغايرين فيكون العدم بعد الوجود مغايرا للعدم
الذي هو قبل الوجود فلا يكون المعاد بعينه هو الاول فاستحال اعادة العدم المعدوم وهكذا وبالجملة تلك الدلائل تدل على استحالة اعادة
المعدوم مطلقا سواء كانت اعادة العدم المحض المعدوم او اعادة الوجود المعدوم فالفرق بينهما دعوى بلا دليل اذ وجوه استحالة اعادة المعدوم
مشتركة وفيه ما افاد بحر العلوم ره وتوضيحه انه فرق بين اعادة الوجود المعدوم بعد العدم واعادة العدم المعدوم بعد الوجود ولا نم ان وجوه
استحالة اعادة المعدوم مشتركة اذ تلك الوجوه لا تجري في اعادة العدم المعدوم مطلقا سواء كان العدم عدما محضا او عدما ثابتا لان
العدم عبارة عن سلب الذات وليست الاعدام اشياء متميزة بالذات اصلا بل هي متميزة بالعرض بحسب الملكات المضافة اليها فلا
يطلب التمييز بين عدم معاد وعدم سابق لان العدمين متحدان نعم اذا لوحظ زمانا وقوع العدمين يحكم بان احدهما سابق والآخر لاحق لان
هناك عدمين متمايزين احدهما في الزمان السابق والآخر في الزمان اللاحق حتى يطلب ما هو الامر المشترك بينهما ويطلب التمييز بينهما فيكون
اعادة العدم المعدوم جائزة بخلاف الموجود فانه اذا انتفى انتفى ذاته بالكلية ثم لو عاد تحقق ذاته فيطلب التمييز بين المبدء والمعاد ضرورة
ان الاثنينية لا تتصور بدون الامتياز وفي صورة الاعادة ليس امر يمتاز السابق عن المعاد فلم يبق فرق بين الموجود ابتداء وهذا الوجود فيكون
اعادة الوجود المعدوم محالا فتدبر والثاني انه لا يلزم من كون الادراكات اعداما ثابتة ان يكون لها ذوات في انفسها فانما الذات هو الذي
سلب عنه تلك الادراكات اعني النفس فيحكم العقل بان العدم الثابت اعني الادراك كان ثابتا اولا لتلك الذات ثم انتفى عنها ثم عاد هذا الثبوت
بسبب كون الذات المسلوب عنها مستمرة فح لا تمايز بين هذين العدمين الثابتين في ذاتيهما كما لا يكون التمايز بين العدمين المحضين فليس الاعادة
بهذا النحو محالا ايضا وليس الاستحالة الا في عود الامر الذي له ذات في حد نفسه فتدبر وقد افاد بحر العلوم ره توجيه لزوم الاعادة المستحيلة في
الادراكات على تقدير كونها بالزوال بوجهين الاول ان كلام المحقق الدواني على ما ادعاه اولا يدل على الانتهاء الى الادراك الوجودي
ولا شك في ان الوجودي يكون له ذات فاذا كان انتفاء هذا الادراك الوجودي ادراكا ثم تحقق بهذا الادراك ادراك آخر كان هذا الادراك
الآخر انتفاء لانتفاء الادراك الوجودي فيلزم عود الادراك الوجودي وهو مما له ذات فيلزم الاعادة المستحيلة ويمكن ان
يقال ان الانتهاء الى الادراك الوجودي على تقدير كون العلم عبارة عن الاضافة في حيز الانتفاء فتدبر والثاني ان ما يجوز في الاعدام
هو الاعادة مرة بان زال عدم شيء بوجوده ثم زال الوجود فعاد العدم السابق واما اعادة الاعدام مرارا فمستحيلة وغير جائزة
وفي اعادة الادراكات يلزم الاعادة مرارا كثيرة فيكون محالا قطعا واما بيان ان اعادة الاعدام مرارا مستحيلة فهو انه لو جاز الاعادة
في الاعدام مرارا كثيرة فيلزم ان يصح انتفاء العدم اللاحق ثم عوده وهذا اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
اللازم فلان انتفاء العدم اللاحق انما يكون بالوجود والالزم ارتفاع النقيضين فح يلزم اعادة الوجود المعدوم بالعدم اللاحق
وهو محال والمستلزم للمحال محال فاللازم باطل لا شبهة فيه ولا يذهب عليك ان استحالة اعادة الاعدام مرارا لا تتم الا اذا كانت
تلك الاعدام اعدام الوجودات واما اذا كان كل عدم من تلك الاعدام عدما للعدم كما في الادراكات فلا استحالة في اعادة الاعدام مرارا
لانه لا يلزم ههنا اعادة الوجود المعدوم فتدبر قوله قدس سره وان اعتذر اي عن الدليل المذكور وحاصل هذا الاعتذار ان عدم زيد
ثم وجوده ثم عدمه ليس اعادة المعدوم بعينه لان العدم الطاري اللاحق ليس عين العدم السابق المعدوم بل غيره لان زماني العدم
الاول السابق المعدوم والعدم الطاري اللاحق متغايران جزما فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه قوله قدس سره قلنا جزاء
لقوله ان اعتذر وقوله قدس سره اي الواقع الخ تفسير للادراك السابق وحاصل هذا القول ان هذا العذر مشترك
لان ما تقول في عدم زيد مثلا يقال في صورة اعادة الادراك السابق التي نتكلم فيها لان الادراك السابق كادراك
خالد عبارة عن العدم فاذا اعيد حين طريان الادراك اللاحق كادراك زيد يكون هذا المعاد

غير الاول السابق المعدوم لان اختلاف زماني السابق والمعاد موجود فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه ههنا ايضا قوله فيها ويفهم منه اي مما ذكره المحقق الدواني ح
قوله فيها على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال ادراك آخر حاصل قبله قوله فيها اذا لحق اي في زمان الاستقبال كما يدل عليه
لفظ اللحوق قوله فيها بتلك الادراكات اي بالادراكات الحاصلة لنا قوله فيها يلزم انقلابها اي يلزم انقلاب الادراكات الحاصلة لنا لان الادراك
الاول منها على ما مر ادراك خالد مثلا والادراك الثاني الذي هو زوال له ادراك عمرو والادراك الثالث الذي هو زوال له ادراك زيد فعند تحقق ادراك
زيد يتحقق ادراك خالد وينتفي ادراك عمرو فاذا لحق بهذه الادراكات الحاصلة ادراك آخر كادراك بشير وهو يكون زوالا لادراك زيد فيتحقق ادراك عمرو وينتفي
ادراك زيد وادراك خالد فيتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق ثم اذا لحق بهذه الادراكات ادراك آخر كادراك بكر ويكون هذا الادراك زوال ادراك
بشر فيلزم الانقلاب ايضا بان يتحقق ما هو منتف وينتفي ما هو متحقق وهكذا يلزم انقلاب الادراكات من التحقق الى الانتفاء ومن الانتفاء الى التحقق قوله فيها ط
كلامه اي مما ركلام المحقق الدواني ليس الا على لزوم تحقق الادراك المنتفي لا على لزوم انقلاب الادراكات لان المحقق الدواني قال في انتفاء انتفاء
الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيتحقق الادراك المنتفي وهذا القول يدل دلالة صريحة على ان مراده لزوم تحقق الادراك المنتفي لا غير كما
هو الظاهر على من له ادنى مسكة قوله فيها وايرادنا الخ حاصله ان ايرادنا على ما قال المحقق الدواني الذي سياتي بقولنا اقول قد عرفت
الخ لا يتوجه الا على لزوم تحقق الادراك المنتفي لا على لزوم انقلاب الادراكات لان حاصل ذلك الايراد على ما سيجيء هو منع استلزام انتفاء انتفاء
الشيء لتحقق ذلك الشيء قوله اقول قد عرفت الخ اعلم ان مما ركلام المحقق الدواني رح على لزوم تحقق الادراك المنتفي باستلزام انتفاء انتفاء الشيء لتحقق
ذلك الشيء الزائل لبطلان ارتفاع النقيضين ولما كان هذا اللزوم غير ثابت عند المشيخ فشرع في رده ما قال المحقق الدواني رح بالمنع على قوله انتفاء انتفاء
الشيء يستلزم تحققه بانا لا نم ان انتفاء انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء وبين في توضيح المنع مقدمة وتوضيحها انك قد عرفت سابقا في جواب
الاعتراض المصدر بقوله لا يقال الخ ان الادراك لو كان عبارة عن الانتفاء والزوال لا يكون عبارة عن الانتفاء المحض الذي هو نقيض الايجاب
على طريق السلب البسيط الذي لا يصلح ان يكون صفة للمدرك كما في زيد ليس بقائم بل يكون عبارة عن الانتفاء الثابت للمدرك على طريق السلب
العدولي الذي هو السلب الثابت للموضوع كما في زيد قائم قوله لان الادراك الخ هذا دليل على المقدمة المذكورة وهو ان الادراك سلب ثابت
على تقدير كونه سلبا وتوضيحه ان الادراك صفة انضمامية قائمة بالمدرك الموجود وذلك المدرك هو الموصوف وقيام الشيء بالشيء هو ثبوته له
فيكون الادراك ثابتا للمدرك والسلب البسيط من حيث انه سلب بسيط لا يكون صفة انضمامية لشيء قائمة به لانه لو كان السلب البسيط صفة
قائمة بالشيء لكان ثابتا لذلك الشيء فلم يبق السلب البسيط سلبا بسيطا بل صار ذلك السلب ثابتا هذا خلف فثبت ان شيئا من
افراد السلب البسيط لا يكون صفة لشيء والادراك صفة فقد ظهر من هذا ان الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون سلبا بسيطا محضا
بل سلبا ثابتا عدوليا فيكون كل ادراك في قوة الموجبة المعدولة وحكمها ولا يكون معدولة حقيقة اذ الكلام في الادراكات ولا ريب في
ان الادراكات مفهومات مفردة ليست قضايا بالفعل الا انه يمكن ارجاع هذه الادراكات الى القضايا فكان هذه الادراكات قضايا معدولة
بالقوة القريبة من الفعل قوله والانتفاء الثاني الخ شرع المشيخ رح في تفصيل الرد بعد تمهيد المقدمة المذكورة وتوضيحه ان الانتفاء الثاني ذكر
في انتفاء انتفاء الشيء كادراك عمرو مثلا على هذا التقدير المعهود اي على تقدير ان يكون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون الا
ادراكا وانتفاء ثابتا والانتفاء اللاحق الثالث كادراك زيد انتفاء فقولنا انتفاء انتفاء الشيء الزائل لا يكون معناه الا انتفاء الانتفاء
الثابت للشيء الزائل لا انتفاء الانتفاء البسيط للشيء الزائل ولا ريب في انه اي انتفاء الانتفاء الثابت للشيء الزائل لا يستلزم تحقق
الشيء الزائل الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بل انتفاء الانتفاء الثابت للشيء الزائل اعم من تحقق الشيء الزائل الذي هو في
قوة الموجبة المحصلة ومن محض انتفاء ذلك الشيء الزائل الذي هو في قوة السلب البسيط فلا يلزم من انتفاء انتفاء الشيء تحقق الشيء
الزائل كادراك خالد فبطل ما قال المحقق الدواني رح قوله لا صح يكون الخ هذا دليل على ان انتفاء الانتفاء الثابت للشيء الزائل
لا يستلزم تحقق ذلك الشيء الزائل بل هو اعم من هذا التحقق وتوضيحه ان انتفاء انتفاء الشيء الزائل رح اي حين كون الانتفاء
الثاني في انتفاء انتفاء الشيء انتفاء ثابتا يكون في قوة السالبة المعدولة المحمول وفي حكمها في ان النفي ههنا وارد على النفي الثابت كما يكون النفي
وارد على النفي الثابت في السالبة المعدولة المحمول ولا يكون انتفاء الانتفاء الثابت للشيء سالبة معدولة حقيقة لما مر من ان الكلام

فی المفهومات المفردة لکنه یمکن ان یرجع تلک المفهومات المفردة ای الادراکات الی القضایا فعند الادراک الاول کادراک خالد مثلا یصدق النفس
مدرکة بادراک خالد وهذه موجبة محصلة وعند الادراک الثانی کادراک عمرو یصدق النفس لا مدرکة بادراک خالد لان هذا الادراک الثانی انتفاء
ثابت للادراک الاول وهذه القضیة موجبة معدولة المحمول وعند الادراک الثالث کادراک زید یصدق النفس لیست بلا مدرکة بادراک خالد فهذه
القضیة سالبة معدولة المحمول فقد ثبت ان انتفاء الانتفاء الثابت للشیٔ فی قوة السالبة المعدولة المحمول والسالبة المعدولة المحمول اعم
من الموجبة المحصلة والسالبة البسیطة لان السالبة المعدولة المحمول عبارة عن سلب ثبوت العدم الذی یکون فی الموجبة المعدولة وهذا
السلب اعم من الموجبة المحصلة المحمول التی یحکم فیها بثبوت المحمول للموضوع ومن السالبة البسیطة التی یحکم فیها بسلب المحمول عن
الموضوع کما یقال زید لیس بلا قاعد بمعنی ان عدم القعود لیس بثابت لزید وله صورتان احدهما ان یکون زید موجودا وثبت له القعود
فیصدق ایضا ان عدم القعود لیس بثابت لزید بل القعود ثابت له فیقال زید قاعد وهذه موجبة محصلة ولا یصدق ح سالبة بسیطة و
ثانیتهما ان یکون زید معدوما فیصدق ایضا ان عدم القعود لیس بثابت لزید لان ثبوت شیٔ لشیٔ مطلقا سواء کان ثبوت العدم او الوجود
یقتضی ثبوت المثبت له وهو معدوم کما فرضنا فلا یثبت له شیٔ من القعود وعدم القعود فح یقال زید لیس بقاعد وهذه هی السالبة البسیطة التی
فیها السلب البسیط ومحض الانتفاء ولا یصدق ح الموجبة المحصلة فکذا انتفاء الانتفاء الثابت للشیٔ لما کان الانتفاء الثابت فیه مقیدا یکون
له وجهان الاول ان یکون انتفاء للقید وهو الثبوت فقط فیبقی السلب المحض والانتفاء البحت فیصدق السالبة البسیطة اعنی النفس لیست مدرکة
بادراک خالد والثانی ان یکون انتفاء للانتفاء المحض فیلزم التحقق ویصدق الموجبة المحصلة اعنی ان النفس مدرکة بادراک خالد ضرورة ان
ارتفاع النقیضین محال فلا یستلزم انتفاء الانتفاء الثابت للشیٔ تحقق ذلک الشیٔ بل یکون هذا الانتفاء اعم منه فبطل ما زعمه المحقق الدوانی بجواز
ان یتحقق هذا الانتفاء فی ضمن السلب البسیط ومحض الانتفاء دون الایجاب المحصل فلا یلزم ح تحقق ذلک الشیٔ الزائل الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة
ثم اعلم انه یرد علی هذا الرد ایرادان الایراد الاول ما اورده بعض الاعاظم ره وهو منع قوله لا نح یکون فی قوة السالبة المعدولة المحمول وتحریره
انا لا نم ان انتفاء انتفاء الشیٔ فی قوة السالبة المعدولة لان الانتفاء الثانی کما هو انتفاء ثابت لکونه ادراکا کذلک یکون الانتفاء الثالث الاخر
ایضا انتفاء ثابتا لان الانتفاء الثالث ایضا ادراک وصفة للمدرک فلا بد له من نحو من الثبوت فح یکون معنی انتفاء انتفاء الشیٔ الانتفاء
الثابت للانتفاء الثابت للشیٔ فکل مرتبة فی قوة الموجبة المعدولة المحمول ولیس مرتبة من المراتب فی قوة السالبة المعدولة والسر ان السلب
فی السالبة المعدولة لا بد وان یکون انتفاء محضا وههنا لیس فی مرتبة انتفاء محض بل فی کل مرتبة انتفاء ثابت فلا یصدق سالبة
معدولة المحمول بل یصدق فی المرتبة الثالثة النفس لا لا مدرکة بادراک خالد وهذه موجبة معدولة المحمول محمولها سلب السلب
الثابت وهذه القضیة تلازم الموجبة المحصلة وهو قولنا ان النفس مدرکة بادراک خالد الا تری ان زیدا لا کاتب یلازم زید کاتب
فلا یتم الرد فتدبر والایراد الثانی ما اورده احسن المحققین قدس سره علی قوله والسالبة المعدولة اعم الخ وهذا الایراد بعد تسلیم ان
انتفاء انتفاء الشیٔ فی قوة السالبة المعدولة وتوضیحه ان السالبة البسیطة نحو زید لیس بقاعد والموجبة المعدولة نحو زید لا قاعد
متساویتان ومتلازمتان عند وجود الموضوع ونقیضا المتساویین یکونان متساویین بلا شبهة فالسالبة المعدولة المحمول
والموجبة المحصلة وان کان بینهما عموم وخصوص لکن تکونان متلازمتین عند وجود الموضوع کما فی قولنا زید لیس بلا قاعد اذا کان
زید موجودا یصدق زید قاعد بلا شبهة والموضوع ههنا للادراکات النفس الناطقة وهو موجود فح لا یکون ما فی قوة السالبة المعدولة اعنی
انتفاء انتفاء الشیٔ اعم مما فی قوة الموجبة المحصلة اعنی تحقق ذلک الشیٔ فما قاله المحقق الدوانی من ان انتفاء انتفاء الشیٔ یستلزم
تحقق الشیٔ الذی هو فی قوة الموجبة المحصلة یکون تاما وقد اجیب عنه بوجهین الوجه الاول انا لا نم ان موضوع الانتفاء والزوال
ههنا هو النفس الناطقة لان موضوع الانتفاء والزوال ما یوجد فیه الانتفاء والزوال وما یوجد فیه الانتفاء والزوال هو الشیٔ
الزائل ای الادراک الزائل فموضوع الانتفاء هو الشیٔ الزائل وهو معدوم فلا یکون الموضوع موجودا فیه ان الزوال وان کان
منسوبا بالذات الی الادراک الزائل الا انه منسوب الی محله ایضا وهی النفس الناطقة من قبیل وصف الشیٔ بحال متعلقه
الا تری ان السواد اذا زال عن الجسم فزوال ذلک السواد وصف له بالذات فیقال السواد زائل عن الجسم الا ان زواله صفة

سلمه بثوت ۲ سلمه ۱ المولوی محمد عظیم

الجسم ايضا بحال المتعلق فيقال الجسم قد زال سواده فالجسم صار موضوعا بزوال السواد فكذا الادراك اذا كان عبارة عن زوال الادراك يقال
الادراك قد زال ويقال ايضا ان النفس قد زال ادراكه الاول وسلب بالجملة المراد بالموصوف اعم من ان يكون بالذات او بحال المتعلق
والنفس ايضا موضوع وموصوف بحال المتعلق وهو موجود فثبت وجود الموضوع وان شئت التفصيل فتذكر ما قد سبق والوجه الثاني ما اورده
المحقق البهاري ره وتوضيحه انا لا نم التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة عند وجود الموضوع لان العدم المحض الذي هو في السالبة
البسيطة مغاير للعدم الثابت الذي هو في الموجبة المعدولة بحسب المفهوم كما هو الظاهر وبحسب الحكم ايضا والشاهد عليه ان العدم الثابت
صار ادراكا دون العدم المحض فانه لا يكون ادراكا وح يجوز ان يكون لصدق الانتفاء الثابت مانع وهو فرض ان الادراكات السابقة كلها
منتفية معدومة عن النفس اسا الا الادراك الاخير وان انتفاء تلك الادراكات السابقة بانتفاء الثبوت فقط فيبقى الاعدام المخصة فيصدق السالبة
البسيطة حينئذ ولا يلزم ان يصير العدم المحض عدما ثابتا حتى يصدق الموجبة المعدولة ايضا واذا بطل التلازم بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة
فلا نسلم التلازم بين نقيضيهما اعني الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة عند وجود الموضوع حتى يتفرع عليه تلازم ما في قوتهما وانت تعلم ما في هذا الوجه من
وجوه الاختلال الخلل الاول ما افاده بحر العلوم ره وتوضيحه ان منع تساوي السالبة المعدولة والموجبة المحصلة وتلازمهما مع وجود الموضوع خروج
عن القانون والفطرة الانسانية لانه من الضروريات ان تفارق السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة لا يكون الا بصدق السالبة المعدولة في
ضمن السلب المحض وهذا لا يتصور الا اذا كان الموضوع معدوما فيصدق ح ان العدم ليس بثابت له لان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان عدما او
وجودا يقتضي وجود المثبت له واما اذا كان الموضوع موجودا في نفس الامر وهو ههنا النفس الناطقة فلم يكن احدهما مفارقا عن الآخر بل يكون كلاهما
متلازمين وقد سلب عنه ثبوت السلب اي لا ينتزع السلب عنه فح لا يخلو في نفس الامر اما ان يصلح الموضوع لان ينتزع الوجود اي مسلوب السلب عنه
اولا والثاني باطل قطعا لانه من الضروريات ان الشيء اذا كان موجودا في الواقع بحيث لا يصح انتزاع السلب المحمول عنه فلا بد من ان يكون بحيث
يصح انتزاع الوجود اي مسلوب السلب عنه كما انه لا يصح في قولنا زيد لا انسان انتزاع هذا السلب عن زيد فلا جرم يصح انتزاع مسلوب هذا السلب
اعني الانسان عن زيد والا لارتفع النقيضان عن موضوع موجود وهو محال فتقرر الشق الاول فثبت المحمول للموضوع وهذا هو مفهوم الموجبة المحصلة
فقد تلازمتا فانكار التلازم ليس الا مكابرة بحتة لا يصغى اليها والخلل الثاني ما اورده بعض الفضلاء ره من انه ليس المفروض ههنا ان
الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا حتى يتم ما قال المحقق البهاري ره وفيه انه ماذا اراد
بقوله ليس المفروض ههنا ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت وبقائه سلبا محضا ان اراد انه ليس المفروض
ذلك عند المحقق البهاري ره فهو باطل لان المحقق البهاري ره قد فرض ان الادراك السابق ينتفي عند تحقق اللاحق بانتفاء الثبوت
وبقائه سلبا محضا وان اراد انه ليس ذلك مفروضا عند المحشي اي السيد الزاهد فذلك ايضا مم لان هذا الفرض يفهم من كلام المحشي
ايضا وان كان المفروض ليس بصحيح فانه قال المحشي في بيان لنظر المصدر بقوله اقول فيه نظر اذ بل عدام الادراكات الغير المتناهية الخ و
قال في بيان جواب لا يقال الخ واللازم على تقدير كون كل ادراك والا لادراكات السابقة عليه هو الانتفاءات السابقة المخصة الخ فتدبر
والخلل الثالث ان بناء الكلام ههنا على ما هو المثبت المقرر عند المحققين من ان الموجبة المحصلة والسالبة المعدولة المحمول متلازمتان عند وجود
الموضوع فمنع التساوي والتلازم كما صدر عن المحقق البهاري لا يضرنا فتدبر فان قلت لما كان المقرر عند المحققين التلازم بينهما عند وجود
الموضوع فلم اجترأ المحشي على عموم السالبة المعدولة عن الموجبة المحصلة قلت لعله اجترأ عليه زاعما ان الموضوع وان كان هو النفس الا
انه ليس بموجود ههنا لان موصوف الادراكات السابقة على الادراك اللاحق الطاري الاخير ليس الا اشخاص النفس التي ليس
تشخصها الا بالازمنة التي يوجد في تلك الازمنة تلك الادراكات السابقة وقد ذهب جماعة من المحصلين الى ان الزمان
من المشخصات حتى ان بكرن الموجود في الامس مغاير لبكرن الموجود في اليوم مثلا فبناء على هذا لما وجد الادراك
اللاحق الطاري الاخير فقد عدم ازمنة الادراكات السابقة وقد كان تشخص اشخاص النفس بسبب تلك الازمنة
فعدمت تلك الاشخاص فليس موصوف تلك الادراكات السابقة وموضوعها حينئذ موجودا فلا شبهة في عموم السالبة
المعدولة عن الموجبة المحصلة ح ولا يخفى عليك ما فيه فان الزمان ليس من المشخصات على ما قد مر بنذ من هذا المبحث

قوله ثم اقول الخ يعني بعد رد ما قال المحقق الدواني رح في ابطال كون العلم عبارة عن زوال الادراك السابق اقول من عند نفسه دليلا آخر على ان
الادراك ليس عبارة عن زوال الادراك السابق وانتفائه وهذا الدليل امر تحقيقي لا يرد عليه ما يرد على بعض المحققين رح قوله يلزم على هذا التقدير الخ
اعلم اولا ان المراد بالزمان السابق الزمان الماضي هو زمان جميع الادراكات التي تكون حاصلة قبل الادراك الآخر الطاري اي اللاحق الحاصل في
الحال والمراد بالزمان اللاحق الزمان الحال وثانيا ان توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن الزوال ويكون كل ادراك انتفاء وزوالا للادراك السابق
عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى المذكور زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق
اي في الزمان الحال سواء كان حدوثها في الزمان اللاحق او في الزمان السابق اي لا يكون الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال زائدة
على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي واللازم باطل فالملزوم مثله اما وجه الملازمة فما بينه المحشي رح بقوله اذ على ذلك
التقدير الخ حاصله انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة
اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال وان كانت حادثة في الزمان الماضي الا ان يكون بازائه ادراك آخر من الادراكات الحاصلة
في الزمان السابق اي الماضي لان كل واحد من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال انتفاء للادراك السابق عليه فلا يوجد في الزمان
اللاحق اي الحال ادراك لا يكون انتفاء لسابقه لانه يبطل كون كل ادراك انتفاء لسابقه فلا بد من ان يكون بازاء كل من تلك الادراكات الحاصلة
الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراك في الزمان السابق فان كان الامر على العكس ايضا اي يكون بازاء كل من الادراكات الحاصلة في
الزمان السابق اي الزمان الماضي ادراك من الادراكات الحاصلة اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فيكون الادراكات اللاحقة
باجمعها مقابلة بجميع الادراكات السابقة فيلزم مساواة الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الماضي والادراكات الحاصلة
اي الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال وان لم ينعكس الامر بان يكون بازاء كل من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال ادراك
من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ولا يكون بازاء كل من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي ادراك
من الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال فيكون الادراكات اللاحقة باجمعها بازاء بعض من الادراكات السابقة فيلزم
زيادة الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الماضي على الادراكات الثابتة في الزمان اللاحق اي الحال واما وجه بطلان اللازم
فبينه المحشي رح بقوله مع ان تزايد العلوم الخ حاصله انه من المقررات عندهم ان العلوم تتزايد يوما فيوما وهذا المقرر يدل على خلاف اللازم
ههنا من زيادة الادراكات السابقة او تساويها مع الادراكات اللاحقة فان هذا المقرر ينادي باعلى نداء على ان الادراكات الحاصلة اي
الثابتة للنفس في الزمان اللاحق اي الزمان الحال فقط تكون زائدة على الادراكات الحاصلة للنفس في الزمان السابق اي
الزمان الماضي واذا بطل اللازم بطل الملزوم وهو كون العلم عبارة عن الزوال ثم اعلم انه يجب علينا ان ننبهك على امور لا بد منها
الامر الاول ان بعض المحشين قد اراد بقول المحشي الزمان السابق زمان الصبي وبقوله الزمان اللاحق زمان الشباب وقرر الحاصل
بانه لو كان كل ادراك انتفاء وزوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي
زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على هذا التقدير
اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان الشباب الا ان يكون
بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان الصبي فان كان الامر على العكس ايضا بان كان بازاء كل ادراك من ادراكات زمان الصبي
ادراك من ادراكات زمان الشباب فيكون ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب متساوية وان لم ينعكس الامر يكون ادراكات زمان الصبي زائدة
على ادراكات زمان الشباب واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلافه فانه يدل على ان ادراكات زمان الشباب
تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي واذا بطل اللازم فبطل الملزوم وهو المطلوب ولا يخفى ان في هذا التقرير خدشتين الخدشة
الاولى ان كل ادراك من الادراكات الحاصلة في زمان الشباب سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات
الحاصلة في هذا الزمان اي زمان الشباب لا في الزمان السابق اي زمان الصبي كما لا يخفى فحينئذ لا يستقيم قول المحشي رح واذ
على هذا التقدير الخ وبقي الملازمة التي ادعاها المحشي المحقق رح من غير دليل والخدشة الثانية ان تزايد العلوم يوما فيوما لا يدل

لا على ان يكون مجموع ادراكات زمان الصبي وادراكات زمان الشباب زائدة على ادراكات زمان الصبي فقط ولا يدل على ان ادراكات
زمان الشباب فقط تكون زائدة على ادراكات زمان الصبي اذ يجوز ان يكون النفس في زمان الصبي مشتغلة في الادراكات والاكتسابات
وفي زمان الشباب تكون معطلة فيكون ادراكات زمان الصبي زائدة على ادراكات زمان الشباب فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان
الملزوم فتدبر والامر الثاني انه يعلم من تحرير بعضهم ان المراد بالزمان اللاحق في قول المحشي سن الكهولة وهو من الاربعين الى قريب من الستين
لما بين في الحكمة وان المراد بالزمان السابق في قول المحشي الزمان السابق على سن الكهولة فيكون حاصل عبارة المحشي المحقق رح على هذا
انه لو كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه الملازمة
انه على هذا التقدير اي على تقدير كون كل ادراك عبارة عن انتفاء الادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة
في الزمان اللاحق اي زمان سن الكهولة الا ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي الزمان الذي هو قبل
سن الكهولة فان كان الامر على العكس ايضا يلزم مساواة ادراكات سن الكهولة مع الادراكات الحاصلة قبله وان لم ينعكس الامر فيكون الادراكات
الحاصلة قبل سن الكهولة ازيد من ادراكات سن الكهولة واما بطلان اللازم فلان تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلاف ما لزم ههنا من المساوات
وزيادة السابقة فانه يدل على ان ادراكات سن الكهولة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن ولا يذهب عليك ان في هذا
الحاصل خللا من وجهين الوجه الاول ان كل ادراك من ادراكات سن الكهولة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من الادراكات
الحاصلة في ذلك السن لا في زمان قبل ذلك السن كما لا يخفى فح لا يستقيم قول المحشي رح اذ على هذا التقدير الخ فبقي الملازمة بلا دليل والوجه
الثاني انه ان اريد بتزايد العلوم يوما فيوما زيادة مجموع ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن على الادراكات
الحاصلة قبل ذلك السن فمسلم ولكن هذا لا ينافي تساوي ادراكات سن الكهولة والادراكات الحاصلة قبل ذلك السن اذ يجوز ان يكون
ادراكات سن الكهولة منفردة مساوية للسابقة واذا جمع تلك الادراكات مع السابقة تكون زائدة على السابقة وان اريد بذلك
القول زيادة ادراكات سن الكهولة فقط على الادراكات الحاصلة قبل ذلك السن فقط فممنوع فلا يلزم بطلان اللازم حتى يلزم بطلان الملزوم اللهم الا ان يقال
ان زيادة العلوم الموجودة في سن الكهولة على الادراكات الحاصلة قبله ضروري يعرف بالوجدان فلو كان العلم عبارة عن الزوال
لما كان العلوم الموجودة في سن الكهولة زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق وهذا مناف لهذا الامر الضروري فلزم بطلان
اللازم وفيه انه حينئذ يكون بطلان اللازم بهذا الامر الضروري لا بما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الثالث انه يعلم من تحرير بعض الاعاظم
ان المراد بالزمان السابق زمان لا يكون الملكة فيه حاصلة والمراد بالزمان اللاحق زمان حصول الملكة فعلى هذا التقدير يكون حاصل
كلام المحشي انه لو كان الادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه
حاصلة زائدة او مساوية للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه على
تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق عليه لا يكون ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اي زمان حصول الملكة الا
ان يكون بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة لان الادراك اللاحق انتفاء للادراك
السابق فان انعكس الامر ايضا يلزم مساواة ادراكات زمان حصول الملكة مع الادراكات الحاصلة في زمان ما كان الملكة فيه حاصلة وان لم ينعكس
الامر كان الادراكات الحاصلة في الزمان السابق اي زمان ما كان الملكة فيه حاصلة زائدة على ادراكات زمان الملكة واما بطلان اللازم
فلان ما هو المقرر عندهم من تزايد العلوم يوما فيوما يدل على خلاف ما لزم ههنا فانه يدل على ان ادراكات الزمان اللاحق اي زمان
حصول الملكة تكون زائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق الذي ما كان الملكة فيه حاصلة بان يحصل في الزمان اللاحق
بممارسة العلوم ملكة يكون الانسان بها قادرا على ان يحصل الادراكات والعلوم زائدة على ما حصله في الزمان السابق الذي
ما كان الملكة فيه حاصلة مثلا اذا حصل الانسان في الزمان السابق عشرة من المسائل فيحصل في الزمان اللاحق بسبب الملكة
الحاصلة فيه ادراكات زائدة على عشرة كما يظهر بالرجوع الى الوجدان ولا يذهب عليك ما في هذا الحاصل اما اولا فبان كل ادراك

روس خمس وخمسين وخمسمائة
الى الولي محمد عظيم ١٢٩١

من ادراكات زمان الملكة سوى الادراك الاول يكون بازائه ادراك من ادراكات ذلك الزمان لا من ادراكات الزمان الذي ما كان
الملكة حاصلة فيه فح لا يستقيم قول المحشي ره اذ على هذا التقدير الخ فبقي الملازمة بلا دليل واما ثانيا فبانه ان اريد بتزايد العلوم يوما فيوما زيادة مجموع
ادراكات زمان الملكة وادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة فيه على ادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة فيه فمسلم ولكن
هذا لا ينافي تساوي ادراكات زمان الملكة وادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة فيه وان اريد بذلك القول زيادة ادراكات
زمان الملكة فقط على ادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة حاصلة فيه فقط فممنوع لجواز ان يكون النفس باقية في البدن بعد حصول
الملكة زمانا قليلا او تكون معطلة فكيف يكون حينئذ ادراكات زمان الملكة فقط زائدة على ادراكات الزمان السابق الذي ما كانت الملكة فيه
فقط فلا يلزم بطلان اللازم فلا يلزم بطلان الملزوم وان قلت ان زيادة العلوم الموجودة في زمان الملكة فقط على الادراكات الحاصلة
في الزمان الذي ما كانت الملكة حاصلة فيه ضرورية قلت انه يكون بطلان اللازم ح ضروريا بديهيا لا كما هو المقرر عندهم فتدبر والامر الرابع انه
اعترض احسن المحققين ره على المحشي المحقق بانه وان سلمنا ان كل ادراك لاحق بازائه سابق لكن يجوز ان يكون السوابق متعاقبة في الحصول لا مجتمعة
مجتمعة فاذا فرضنا ان عشرين ادراكا حاصلة لنا في الزمان اللاحق كاليوم مثلا فيكون بازائها عشرون ادراكا في الزمان السابق لا نسلم
انه يجوز ان يكون السوابق على سبيل التعاقب وارتفاعاتها اعني الادراكات الموجودة في الزمان اللاحق كاليوم تكون على سبيل الاجتماع فيكون
الادراكات اللاحقة زائدة على الادراكات السابقة فبطل الدليل الذي اورده المحشي المحقق ره وقد اجيب عنه بوجوه الاول ما اورده
ملك العلماء ادام الله فيوضه بانه اذا كان الادراك عبارة عن زوال ادراك فكل ادراك يكون زوالا لآخر فكما لا يصح اجتماع الادراكات
السابقة كذلك لا يصح اجتماع الادراكات اللاحقة ايضا بل كل لاحق سابق لادراك بحقه فتدبر والثاني ما اورده بعض المشاهير وهو ان
تعاقب الادراكات السابقة ان كان في الحدوث فلا ضرر لنا فيه فانها مجتمعة في البقاء وان كان المراد تعاقبها في البقاء فذلك خطاء فاحش
فان تعاقبها في البقاء انما يكون اذا زال بعض فبعض ثم يزول هذا الباقي وهكذا وقتا بعد وقت وهذا خلاف المفروض فان المفروض انها مجتمعة
والثالث بان المرتفعات ان كانت موجودة معا سابقا قبل تحقق الادراكات اللاحقة فح يثبت اجتماع المرتفعات وان لم يكن المرتفعات
موجودة معا قبل تحقق الادراكات اللاحقة فيتحقق ارتفاعات تلك المرتفعات والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال واذا تحقق ارتفاعات
تلك المرتفعات لزم تحقق الادراكات اللاحقة قبل ما فرض تحققها وهو محال وفيه انا نختار انه لم يكن المرتفعات موجودة معا قبل الادراكات
اللاحقة ولا يلزم من تحقق ارتفاعات تلك المرتفعات تحقق الادراكات اللاحقة لانه يجوز ان يكون الادراكات اللاحقة عبارة
عن ارتفاعاتها المخصوصة بزمان ومكان فلا يلزم من عدم وجود المرتفعات الا ان يكون ارتفاعاتها متحققة ومن هذا لا يلزم تحقق الادراكات
اللاحقة فان قيل ان الادراك زوال وانتفاء مطلق لنفس الادراك لا مخصوص بزمان ومحل قلت على هذا يبطل الحصر في الشقوق اذ
يبقى حينئذ شق وهو ان يكون الادراك عبارة عن الزوال المخصوص ولا يلزم من ابطال كون الادراك عبارة عن الزوال المطلق ابطال
كونه عبارة عن الزوال المخصوص فلا يحصل المدعى فتدبر قوله وايضا يلزم الخ هذا دليل آخر على ابطال كون الادراك عبارة عن زوال
الادراك السابق يعني انه يلزم على هذا التقدير اي على تقدير كون الادراك عبارة عن زوال الادراك السابق اجتماع النقيضين وهما تحقق الادراكات السابقة
الغير المتناهية وعدم تحققها قوله لانه لما كان الخ هذا دليل للزوم اجتماع النقيضين على التقدير المذكور وتوضيح هذا الدليل موقوف على تمهيد
مقدمة اشار المحشي ره اليها بقوله لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية الخ وتفصيلها ان للنفس استعدادا وقوة للادراكات الغير
المتناهية في كل آن لا على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية بان يمكن للنفس ان تدرك في هذا الآن زيدا والا تدرك عمرا والا تدرك
خالدا وهكذا وهذا هو المقرر كما ذكره صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني وقد مر التفصيل فتذكر واذا عرفت هذه المقدمة فاعلم
ان هذه المقدمة تحكم بان تحقق بالفعل في كل آن في النفس صفات زائلات بادراكات غير متناهية على سبيل الاجتماع قبل هذه
الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة النفس لانه لو لم يوجد الصفات في النفس قبل هذه الادراكات الغير المتناهية التي هي في قوة
النفس في كل آن مجتمعة فيلزم عدم الاستعداد في النفس بهذه الادراكات الغير المتناهية اذ سبيل البدلية موقوف على وجود الصفات الغير المتناهية
قبلها مجتمعة في النفس على ما قدمر ولما كان الادراك والا الصفة مخصوصة هو ادراك آخر حاصل قبله كما هو المفروض في الشق الاول فيكون تلك الصفات

الغير المتناهية المجتمعة ادراكات فيلزم اجتماع الادراكات الغير المتناهية السابقة قبل هذا الادراك اللاحق الاخير ولما كان كل ادراك لاحق زوالا للادراك
السابق عليه على ما هو المفروض فيلزم ان لا يتحقق شئ من تلك الادراكات الغير المتناهية السابقة لانها ادراكات فيكون كل واحد منها زوالا للسابقة
وهل هذا الا اجتماع النقيضين وهو محال والمستلزم للمحال محال فكون الادراك زوالا للادراك السابق عليه محال ايضا ومن ههنا اندفع ان كون كل
ادراك زوالا لادراك سابق عليه انما يوجب عدم تحقق الزائل به لا عدم تحقق شئ من الادراكات فيجوز ان يتحقق ادراكات غير متناهية ولا يكون
من تلك الادراكات المتحققة بعضها زوالا لبعض حتى يلزم انتفاء الادراكات المتحققة ويلزم اجتماع النقيضين فان قلت لما كان كل ادراك زوالا
للادراك السابق عليه لا يلزم عدم تحقق الادراكات باسرها لان الادراك الاخير يكون متحققا بالبداهة فلا يلزم اجتماع النقيضين قلت ان الكلام في
الادراكات السابقة ويلزم عدم تحقق تلك الادراكات على ذلك التقدير ولا كلام لنا في الادراك الاخير ولا دخل للادراك الاخير في لزوم اجتماع
النقيضين فتفكر ثم اعلم انه يرد ههنا ما اورده بعض الاعاظم ره وتفصيله انا سلمنا ان في قوة النفس ادراكات غير متناهية ويلزم تحقق الادراكات
السابقة بازاء الادراكات اللاحقة التي هي في قوة النفس لكنه لا نسلم اجتماع تلك الادراكات السابقة بالفعل مقدمة على كل واحد من الادراكات
الغير المتناهية التي هي في قوة النفس حتى يلزم تحققها وعدمها فيلزم اجتماع النقيضين بل يجوز ان يكون تحقق تلك الادراكات السابقة التي هي
بازاء ما في قوة النفس من الادراكات الغير المتناهية على سبيل التعاقب بان يكون اللاحق من الادراكات التي هي في قوة النفس زوالا للسابقة ويكون
هذا السابق الزائل مقدما على ذلك الادراك اللاحق الذي هو زوال هذا السابق وهكذا يكون هذا اللاحق سابقا وزائلا بالادراك اللاحق الآخر من تلك
الادراكات التي هي في قوة النفس وهكذا فلا يلزم اجتماع النقيضين لان زمان تحقق الامر الزائل اي الادراك السابق قبل زمان زواله وزمان عدم
ذلك الادراك السابق هو زمان زواله فزمان التحقق مغاير لزمان العدم فاين الاجتماع ومن ههنا اتضح ما افاده جد جدي كمال الملة والدين قدس الله
اسرارهما لك ان تقول تحقق الادراكات بازاء ادراكات هي في قوة النفس ضروري ويجب سبق تلك على هذه اما على سبيل الجمع او على سبيل التعاقب
كما مر فلا يخفى عليك انه لا يلزم وجوداتها وعدماتها على طريق الجمع حتى يلزم اجتماع النقيضين نعم تحقق الكل ضروري وعدم كل بعد حدوث اللاحق لازم
فكيف الجمع انتهى قوله قدس سره تلك اي الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره على هذه اي الادراكات
التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وجوداتها وعدماتها الضميران راجعان الى الادراكات التي هي قبل الادراكات التي هي في قوة النفس قوله
قدس سره نعم تحقق الكل اي كل من الادراكات السابقة التي هي بازاء الادراكات التي هي في قوة النفس قوله قدس سره وعدم كل اي كل
من تلك الادراكات السابقة قوله قدس سره فكيف الجمع اي فكيف اجتماع النقيضين فتدبر واجيب عن هذا الايراد بوجهين الاول ما اورده المحقق
البهاري ره وتوضيحه ان هذا القول من المحشي ليس دليلا تاما على اثبات المدعى وهو ان الادراك ليس زوالا للادراك مستقلا في نفسه كما يدل عليه قول المحشي
كما ذكره في الشق الثاني بل غرض المحشي ره من هذا القول انه لو صح المقدمة التي استعملها صاحب المطارحات في ابطال الشق الثاني من انه يلزم وجود امور
غير متناهية في النفس واختير الشق الاول اي كون الادراك زوالا للادراك فيلزم استحالة اخرى وهو اجتماع النقيضين تحقق الادراكات وعدم
تحققها فمنع اجتماع الادراكات السابقة كما وقع من المورد منع على تلك المقدمة ولا يرد على المحشي لانه ليس مستدلا استدلالا تاما والثاني ان المراد
بكون النفس ذات قوة ادراكات غير متناهية ان لها قوة لادراكات غير متناهية في كل آن بالفعل على سبيل البدلية كما تقدم التفصيل فلو فرض ان الادراك الحصولي زوال صفة وهو
ادراك آخر سابق فيلزم ان يكون الادراكات السابقة الغير المتناهية الزائلة بهذه الادراكات مجتمعة في النفس ولا يكفي تحقق الادراكات
السابقة الزائلة بهذه الادراكات على سبيل التعاقب لكون النفس ذات قوة الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدل كما عرفت
منا في شرح قوله فللنفس ادراك امور غير متناهية فيلزم اجتماع النقيضين ايضا فتذكر ما سلف فانه ينفعك في كثير من المغلقات قوله والمصنف
لم يرد الشئ الزائل الخ ليس المقصود من هذا القول اعتراضا على صاحب المطارحات بانه يلزم في دليل صاحب المطارحات استدراك
لانه اثبت المدعى وهو كون الادراك حصوليا بابطال نقيضه بالزام المحالين في الشقين حيث اثبت في الشق الاول خلاف المفروض
وهو كون الادراك وجوديا وفي الشق الثاني وجود الامور الغير المتناهية والمصنف لم يورد الا محالا واحدا وهو وجود الامور
الغير المتناهية فليس في كلام المصنف استدراك لانه لا استدراك في الزام محال يختص باحد الشقين والزام محال آخر بحيث يعم الشقين
بل في هذا البيان فائدة جديدة بل هذا القول دفع دخل مقدر تقريره ان صاحب المطارحات رد الشئ الزائل بانه ادراك وصفة

غير ادراك وابطل كلا شقي الترديد الشق الاول منهما بلزوم استحالة مختصة به والشق الثاني منهما بلزوم استحالة تعم الشقين فاثبت المدعي بعد ابطال
ذينك الشقين ولا يخفى ان اثبات المدعي بهذا النمط لما كان مرتكزا في الذهن بسرعة ويسرة فكان اولى فلم تركه المصنف ثم اعلم اولا ان قوله لا
الغير المتناهية اسم لان المفتوحة وقوله يلزم على تقدير الخ خبرها وثانيا ان توضيح الدفع ان المصنف لم يرد الشيء الزائل بين الادراك وصفة
غير الادراك كما فعله صاحب المطارحات لان مبنى كلام المصنف رحمه الله انه على تقدير كون الادراك زوالا لامر يلزم قطعا ان يكون فينا امور
غير متناهية مجتمعة بالفعل في نفس الامر بحسب ما في قوتنا من الادراكات الغير المتناهية في كل آن على سبيل البدلية ولا يخفى ان هذا يحصل على
كل تقدير سواء كان ذلك الامر الزائل ادراكا او صفة اخرى غير الادراك فرام المصنف الاختصار وترك الترديد بينهما وان كان في الترديد بين
الشقين وابطال كل شق على حدة زيادة فائدة لحصول المقصود بالطريق الاخصر والاختصار من شان المتون فلا قدح لا في ترك الترديد للاختصار
وقصر المسافة ولا في اخذ الترديد لزيادة الفائدة ففي عبارة المطارحات حصول المقصود مع زيادة الفائدة وفي كلام المصنف حصول المقصود
مع قصر المسافة ولكل وجهة هو موليها وكل حزب بما لديهم فرحون ولك ان تقول ان بيان المصنف قوي تام من البيان الذي ذكر
في المطارحات لان مبنى كلام صاحب المطارحات الترديد بين الشقين والاستحالة التي ابطل صاحب المطارحات بها الشق الاول لا تتم بلا تاويل فاعرض
المصنف عنه وبنى كلامه على الاستحالة التي ورودها عام وتام غير محتاج الى التاويل فتامل ومما يجب ان يعلم انه لما ادعى المصنف سابقا ان الزائل
عند العلم بهذا اي بزيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي بعمرو مثلا فاستدل عليه بقوله والا اي وان لم يكن الزائل عند العلم بزيد مثلا مغايرا للزائل
عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الزائلان لكان العلم باحدهما كزيد مثلا عين العلم بالآخر كعمرو مثلا والتالي باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله وجه
الملازمة ان الزائل لما كان واحدا عند العلمين كان العلم بهذا عين العلم بذلك بلا شبهة قوله وذلك لان الخ هذا دفع اعتراض مقدر يرد على
قول المصنف والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر وتقريره انه لا يلزم من كون الزائل عند العلم بزيد متحدا مع الزائل عند العلم بعمرو ان
يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لزيد مثلا وآخرهما علما لعمرو مثلا فبحسب الزوالين
يتعدد العلمان فلا يلزم على تقدير اتحاد الزائل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اي كون العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الزائل
ثابت لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فاذا زال عند علم زيد امر فذلك الامر بعينه لو زال عند علم عمرو ايضا فلا يخلو اما ان يعرض لذلك الزائل
زوال آخر يكون هو علم عمرو او لم يعرض لذلك الزائل زوال آخر بل الزوال الذي كان الامر الزائل زائلا به عند علم زيد حاصل عند علم عمرو ايضا
على الاول يلزم ان يكون للزائل الواحد زوالان وهو باطل وعلى الثاني يلزم اتحاد العلمين لان الزائل في كلا العلمين وكذا الزوال فيهما
متحد فيستلزم هذا الاتحاد لاتحاد العلمين وهو المطلوب بقي مطالبة البرهان على ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ولا يكون
له زوالان لا على طريق الجمع ولا على طريق التعاقب فنقول اما الاول فلما افاده احسن المحققين رح وهو ان الزوال ليس الا معنى
مصدريا والمعنى المصدري وحدته وتعدده تابع لوحدة المنسوب اليه وتعدده ولما كان المنسوب اليه اي الزائل واحدا يكون المنسوب
اي الزوال ايضا واحدا دون الاثنين فلا يكون للشيء الواحد زوالان على طريق المعية لا يقال يجوز ان يكون للزائل الواحد جهات واعتبارات
متعددة مختلفة كالعلم بالكنه والعلم بالوجه وغيرهما ويعرض له الزوالات باعتبار تلك الجهات فتثبت التعدد فلا يلزم اتحاد العلمين فان الزوال
المتعلق بالزائل بحسب جهة علم لزيد المتعلق به بحسب جهة اخرى علم لعمرو لانا نقول فالزوال ح تعلق حقيقة بجهة جهة والجهتان متغايرتان
فليس اتحاد الزائل ح فتدبر واما الثاني فلان الزائل الواحد لو كان له زوالان على سبيل التعاقب فالزوال الثاني اما ان يتعلق بالزائل
حين بقاء الزوال الاول بان لا يعود الزائل يلزم ان يتحقق العدم بالشيء الذي هو معدوم محض وهذا غير معقول واما ان يتعلق
الزوال الثاني بالزائل بعد تحقق الزائل ووجوده ثانيا بان يوجد الزائل بعد الزوال ثم يزول مرة اخرى فيلزم اعادة المعدوم بعينه
وهو محال فان قلت انا نختار الشق الثاني ولا يلزم اعادة المعدوم الا اذا ارتفع عدمه مطلقا وارتفاع العدم المطلق لا يلزم من
ارتفاع العدم الخاص كما لا يخفى قلت لما ارتفع العدم الخاص عن ذلك الزائل صار موجودا فيلزم اعادة الوجود المعدوم بلا شبهة
فتدبر والدليل المشترك بين عدم امكان الطريق الاول وعدم امكان الطريق الثاني انه لو لم يكن للزائل الواحد زوال واحد بل كان للزائل
الواحد زوالان سواء كانا مجتمعين او متعاقبين في زمانين لزم بطلان الحصر العقلي بين الشيء وسلبه اي نقيضه والتالي باطل بالضرورة

سلمه مولانا حسن رحمه الله

فالمقدم مثلا ما الملازمة فلانه يجوز ان يكون ذلك الشئ مسلوبا بالسلب الآخر وز الكلا بزوال آخر ممتاز عن الزوال الاول فيجوز رفع الانسان ورفع سلبه الخاص بجواز كونه مسلوبا بالسلب آخر ممتاز عن السلب الاول فتفكر قال بعض المشاهير هذا اشد بداهة من قولنا الموجود ليس له الا وجود واحد وذلك لان الشئ اذا تقرر يقع في الوهم انه يجوز ان يحصل فيه وجودات كما يحصل فيه اوصاف متعددة وان كان هذا الوهم باطلا صريحا والشئ اذا زال لم يبق فيه ما يعرضه زوال آخر انتهى قال في حاشية الحاشية على قوله وذلك لان الخ ولا يتوهم ان هذا البيان مختص بصورة كون العلم نفس الزوال ولا يحتاج اليه في صورة كونه نفس الزائل اذ على هذا التقدير يقال للزائل الواحد زوالان والعلم بذلك هو الزائل بزوال والعلم بهذا ذلك الزائل بزوال آخر انتهت قوله فيها هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد فما افاد بعض الاعلام ره من ان المراد بهذا البيان البيان الذي اتى به المص في ابطال الازالة لا يعلم وجهه قوله فيها مختص الخ توضيحه انه اذا كان العلم عبارة عن نفس الزوال دون الزائل فيرد المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم باحدهما الخ بانه لا يلزم من اتحاد الزائل عند العلمين اتحاد العلمين بجواز ان يكون لزائل واحد زوالان وكل زوال علم لشئ فهما علمان فيحتاج لدفع المنع المذكور الى هذا البيان يعني ان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد قوله فيها ولا يحتاج اليه الخ توضيحه انه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل دون الزوال فلا يحتاج الى هذا البيان لانه لما كان الزائل واحدا اتحد العلمان قطعا لكون العلم عبارة عن الزائل نفسه فلا يحتاج الى قوله وذلك لان الزائل الخ قوله فيها اذ على هذا التقدير الخ علة بقوله لا يتوهم و توضيحه ان الاستدلال بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد ليس مختصا بصورة كون العلم نفس الزوال بل يحتاج اليه في صورة كون العلم نفس الزائل ايضا لانه على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الزائل ايضا يتوجه المنع على الملازمة التي ادعاها المص بقوله والا لكان العلم الخ فيقال لا يلزم اتحاد العلمين عند اتحاد الزائل لانه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان فالعلم بذلك اي زيد مثلا يكون عبارة عن الزائل من حيث كونه زائلا بزوال والعلم بهذا اي بعمرو مثلا يكون عبارة عن ذلك الزائل من حيث كونه زائلا بزوال آخر فاتحد الزائل مع انه لا يلزم اتحاد العلمين فيحتاج في دفع هذا المنع ودفع هذا الاحتمال الى قوله وذلك لان الزائل الواحد الخ فالاحتياج الى المقدمة التي اوردها المحشي رح ثابت على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الزائل او عن الزوال فارتفع التوهم ثم اعلم انه قد يستدل على ابطال كون العلم عبارة عن نفس الزائل بانه لو كان العلم عبارة عن نفس الزائل لزم ان يكون العلم لا شيئا محضا غير قائم بالنفس ولا منتزعا عنها لان الزائل معدوم محض ولا شئ بحت غير قائم بموضوع ولا منتزع عن موضوع فح يكون اتصاف النفس به ممتنعا وهذا الثاني مخالف لما تقرر في مداركهم من ان العلم من الصفات التي تحدث في النفس وتكون موجودة فيها وتقوم فيها وتتصف بها النفس فالمقدم ايضا باطل قوله اقول الخ هذا شروع في الدليل الآخر على ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا بتمهيد مقدمة مسلمة عندهم قد بينها المحشي رح بقوله العلم بهذا الخ توضيحها ان العلم بهذا اي زيد مثلا لا يجامع العلم بذلك اي عمرو مثلا حدوثا في آن واحد وان كانا مجامعين بقاء يعني انه ليس اذا حدث في النفس في آن علم زيد مثلا ففي ذلك الآن يحدث علم عمرو ايضا في النفس مجامعا ومقارنا له بل يمكن ان يحصل علم زيد في آن ثم بعده في الآن الآخر يحصل علم عمرو قوله لما اشتهر الخ دليل للمقدمة الممهدة المذكورة سابقا توضيحه انه قد اشتهر ان النفس في آن واحد لا تطيق على ان تتوجه بنفسها الى شيئين متغايرين والعلم يكون بالتوجه فلا يحصل العلمان للنفس في آن واحد معا اصلا فقد ثبت ان العلم بزيد لا يجامع العلم بعمرو بحسب الحدوث اي لا يحدثان في آن واحد بل يحدث احدهما في زمان والآخر يحدث في الزمان الآخر وهو المقصود المطلوب ثم اعلم اولا ان في قول المحشي رح اشتهر الخ اشارة الى ما قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وتوضيحه ان الجمهور وان تشبثوا بان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين الا انه ليس لهم على هذا الامر برهان قوي وغاية قالهم فيه البداهة حيث قالوا انا نجد من انفسنا انا اذا توجهنا الى ادراك شئ فيتعذر في تلك الحالة في ذلك الآن التوجه الى ادراك شئ آخر والامر الواقعي ان الخيال لا يقدر على استحضار امور كثيرة في آن واحد بل على سبيل الترتيب واما النفس فتقدر على ذلك فتتعذر التوجه الى شيئين مفصلا في آن واحد ليس عائدا الا الى الخيال لا الى النفس فاشتبه على العوام العلم العقلي بالعلم الخيالي حتى اثبتوا ما هو حكم الخيال للعقل ولا ريب في ان الادراك الخيالي والادراك العقلي متغايران حتى اذا قلنا الانسان ناطق احاط عقلنا بمفهومات هذه الالفاظ وحصل في خيالنا امر مطابق لهذه الالفاظ في الترتيب واذا بدلنا وقلنا الناطق انسان فما هو المحاط بادراك العقل لا يتبدل واما ما هو حاصل في الخيال فينقلب فثبت التغاير بين العلم الخيالي والعلم العقلي وثانيا

ان المتاخرين استدلوا على ان النفس في آن واحد تتوجه الى شيئين بدلائل منها انا اذا حكمنا على زيد بالقيام فلا بد حين الحكم من ان يحضر الطرفان المحكوم عليه والمحكوم به لانه لو لم يكن حضور الطرفين حين الحكم فاما ان يكون الطرفان ذهولا عنهما حين الحكم او منسيا عنهما فيجوز الحكم على ما هو ذهول او منسي وهو باطل ولا ريب في ان آن الحكم آن واحد فقد ثبت حضور الطرفين وتوجه النفس الى الشيئين معا في آن واحد وفيه انا سلمنا ان الطرفين حاضران في ذلك الآن والنفس تتوجه اليهما فيه لكن لا نم انهما حاضران تفصيلا والتوجه اليهما تفصيلي لم لا يجوز ان يكونا حاضرين اجمالا ويكون التوجه اليهما اجماليا وما اشتهر معناه ان النفس لا تتوجه الى شيئين في آن واحد تفصيلا فلا بطلان له وقال المحقق السندي ان الملاحظة تكون الى طرف في آن ثم الى الطرف الآخر في آن آخر مع بقاء الملاحظة الاولى فاجتمع الشيئان في النفس بقاء لا حدوثا في آن والحال ما هو يكون حدوثا فان المراد بقولهم ان النفس لا تتوجه الى شيئين ان النفس لا يمكن توجهها الى شيئين حدوثا في آن واحد بان يحدث التوجه اليهما معا في آن واحد ومنها ان الحدس عبارة عن انتقال الذهن من المطالب الى المبادي المفصلة المتعددة دفعة في آن واحد ابتداء لا بقاء فقد حدث ملاحظة المبادي ابتداء في آن واحد فان اختلج في صدرك انه ليس في الحدس لحاظات كثيرة تتعلق بكل واحد من المبادي المفصلة معا في آن واحد بلا تعاقب وترتب في تلك المبادي بل في الحدس سنوح وحضور للصورة الوحدانية الاجمالية للمبادي المرتبة فليس في الحدس تعدد وتكثر في اللحاظ فازحه بما قد اورده الفاضل الرام فوري بقوله ان المبادي في حالة الحدس ان كانت مشتملة على النسبة الحاكية في النفس تنتقل من تصديق المبادي الى تصديق المطالب في آن واحد تفصيلا لا اجمالا وان لم تكن مشتملة عليها فلا ينتقل النفس من تصديق المبادي الى تصديق المطالب وهو خلاف المفروض وخلاف الواقع ايضا انتهى فتدبر ومنها انا اذا تصورنا الانسان بحده اي الحيوان الناطق فلا يكون العلم باحد اجزاء ذلك الحد كالحيوان او الناطق مفيدا للعلم بتمام حقيقة الانسان فلا بد من حصول العلم بجميع اجزاء ذلك الحد ليحصل العلم بتمام حقيقة الانسان فقد توجه النفس في آن تصور المحدود بالكنه الى جميع اجزاء ذلك الحد وهذا مناف لما اشتهر وفيه على قياس ما مر انه قد حصل اولا العلم بالحيوان ثم بعده حصل العلم بالناطق ثم حين الانتقال من هذا الحد الى ذلك المحدود قد صارت النفس متوجهة الى جميع اجزاء الحد لكن اجمالا لا تفصيلا فلا مناف لما اشتهر من انه لا توجه للنفس في آن واحد الى شيئين تفصيلا ومنها ان استخراج النتيجة واكتسابها مع الغفلة عن احدى المقدمتين باطل فلا بد حال الاكتساب والاستخراج من ملاحظة المقدمتين الصغرى والكبرى وحصولها عند النفس فقد ثبت التوجه للنفس الى المقدمتين والحكم في آن الاكتساب واستخراج النتيجة وفيه ان ما اشتهر معناه انه لا يتوجه النفس الى شيئين في آن واحد بالتوجه التفصيلي بحيث يمتاز كل واحد من الشيئين عن الآخر بالامتياز التام واما مقدمتا النتيجة فتلاحظان حال اكتساب النتيجة واستخراجها اجمالا لا بحسب التفصيل والانحياز والتوجه الاجمالي الى الشيئين لا ينكر كيف ولو انا رأينا جدارا ابيض يحصل لنا بلا شبهة علم اللبنات التي قد اختلطت وتماست وهذا العلم ليس الا بالاجمال وبالجملة ما يوجد هو التوجه الاجمالي الى شيئين في آن وما ينكر هو التوجه التفصيلي الى الشيئين في آن واحد ويمكن ان يقال ان المقدمتين لو كانتا ملحوظتين اجمالا بلحاظ وحداني فلا تلاحظ النسبة فيهما فتكونان في حكم المفردات والمفردات لا يتعلق بها التصديق فكيف تكون تلك المقدمات مفيدة للتصديق ومنتجة للنتيجة فتدبر ومنها ان الله سبحانه تعالى والعقول المفارقة عن المادة لا يمكن ان يكون امر من معلوماتها حاصلا بالقوة بل جميع المعلومات حاضرة وحاصلة لهم بالفعل في كل آن فبطل ما اشتهر وقد جعل المحقق البهاري هذا الاستدلال من الحجة القاطعة وفيه على ما ادى اليه فكري ان ما اشتهر هو استحالة توجه النفس الى الشيئين في كل آن والنفس هو الجوهر المجرد عن المادة في ذاته المقارن لها في فعله ولا ريب في ان الله تعالى ليس بنفس ولا العقول نفوسا فلا يستحيل توجهه ولا توجههم الى الاشياء في آن بكيف بطل ما اشتهر اليس لك شعور بان الكلام القديم قايم بذاته تعالى دفعة واجتماعا من غير ان يترتب اجزائه وتعاقب والا فلا يكون ما هو متاخر قديما ولا شبهة في انا لا نقدر على مثل ذلك فقس على هذا هذا التوجه ايضا فلله تعالى توجه دفعة الى الامور وليس هو لنا وقال القاضي السندي انكر التوجه في العلم بزعم انه لو لزم التوجه في العلم لزم توجه الباري سبحانه تعالى الى امور غير متناهية في آن وهو باطل ولا يخفى عليك ان الحق المسلم ان الباري تعالى متوجه الى الامور الغير المتناهية والا لزم كونه ساهيا او غافلا تعالى عنه علوا كبيرا ولا شبهة في ان التوجه لازم للعلم فانه لا بد في العلم من المعلوم بحيث يصح التفات النفس اليه فتامل ومنها ان النفوس الناطقة لما تفارق الابدان فيكون جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل ولا يكون لها كمال متوقع فالكل حاضر عندها في كل آن فانهدم اساس ما اشتهر بينهم وقيل ان ما اشتهر بينهم معناه ان النفس لا تتوجه الى شيئين

ن مادام لها تعلق بالبدن وتلوث بالكدورات ولما لم يكن لها تعلق بالبدن وتفارق من الابدان فلا شبهة في اجتماع كمالاتها وحضورها بالفعل
ل آن فلا ينهدم اساس ما اشتهر بينهما اورده ملك العلماء مدظله من انا لانم امتناع التوجه الى شيئين في آن واحد كيف وانا كثيرا ما نشاهد
يئا ونلتفت اليه باعتبار المشاهدة واذا سمعنا في اثناء ذلك الالتفات شيئا آخر نسمعه وندركه بحيث لا ينقطع ذلك الالتفات بل كثيرا
لما اشخاص كثيرة دفعة ونسمع كلام كل واحد منهم ونفهمه والانكار مكابرة صرفة ويمكن ان يقال ان بناءه على الغفلة من سرعة انتقالات
لتفات فتدبر قوله فلو كان الخ وتوضيحه انه اذا تقرر ان العلمين لا يجامعان حدوثا في آن واحد فلا يتحقق العلمان الا في آنين والا لزم
جه النفس الى شيئين في آن وهو محال كما مر فحينئذ لو كان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا الحاصل في آن عين الزائل عند العلم بذلك
ا عمرو مثلا الحاصل في آن آخر فلا يخلو اما ان يعود الزائل بعد كونه زائلا بعلم زيد في آن آخر وصار موجودا ثانيا ثم زال بعلم عمرو فتخلل
وجودين وذينك الزوالين فح يلزم اعادة المعدوم بعينه لان الزائل المعاد ليس مغايرا للزائل الاول والا لم يكن الزائل عند العلمين واحدا
فضيا بل صار متعددا فيلزم كون الزائل عند العلم بهذا غير الزائل عند العلم بذلك وهما خلاف المفروض فلا بد ان يكون الزائل المعاد عين الزائل
اول وهو اعادة المعدوم واما ان لا يعود الزائل بعد زواله بعلم زيد فح لا يخلو اما ان يتعلق بذلك الزائل زوال آخر عند علم عمرو سوى الزوال
لذي تعلق به عند علم زيد او لا يتعلق بذلك الزائل زوال آخر عند علم عمرو بل يكفي الزوال الاول الذي تعلق بذلك الزائل عند علم زيد لعلم عمرو
يضا وعلى الاول يلزم ان يكون اعدام الزائل غير الاعدام الاول فيكون الزائل الاول منعدما بعدمين متغايرين في زمان واحد وعلى الثاني
يلزم ان يستوي حال العلم الثاني اي ادراك عمرو وحال ما قبله لان ما قبل علم عمرو قد كان فيه هذا الزائل بزوال وعند علم عمرو ذلك الزائل
مع ذلك الزوال باق الآن كما كان فتساوي الحالان ولا ريب في ان اللوازم الثلث كلها باطلة اما الاول فلاستحالة اعادة المعدوم بعينه
ما مر واما الثاني فلان الزوال بمعنى مصدري تعدده ووحدته تابع لتعدد المنسوب اليه ووحدته ولما كان المنسوب اليه يعني الزائل واحدا فكيف
يتصور تعدد الزوال وتكثر العدم واما الثالث فلبداهة ان حال العلم الثاني وما قبله ليسا بمتساويين والا لضاع العلم الثاني ولم يفد واذا بطل
اللوازم فقد بطل الملزوم فقد ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا غير الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا فيلزم تعدد الزائلات بعد تعدد
الادراكات وهو المطلوب وهذا التوضيح انما هو على تقدير كون قوله او اعدامه بالواو الفاصلة العاطفة معطوفا على قوله اعادة المعدوم كما هو
في النسخ المعتمدة عليها واما اذا كان ذلك القول باذ التعليلية كما هو في بعض النسخ فيكون ذلك القول دليلا على لزوم اعادة المعدوم وحاصل
حاصل الكلام انه لو كان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا عين الزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا لزم اعادة المعدوم بعينه اذ لا بد
للعلم بهذا اي زيد مثلا من زوال وعدم وكذا لا بد للعلم بذلك اي عمرو مثلا من زوال وعدم آخر والزوالان متغايران حقيقة والا اي
وان لم يكن الزوال الثاني غير الزوال الاول بل يكون الزوال الثاني عين الزوال الاول استوى حال العلم الثاني وما قبله لان الزائل
والزوال متحد في الحالين وهو باطل فلا بد من تغاير الزوالين وقد بطل من المقدمة الممهدة الاجتماع بين العلمين حدوثا فلا يتصور تعلق
الزوالين بزائل واحد معا فلا بد من ان يكون الزائل معدوما اولا بالعلم الاول ثم صار موجودا ثم صار معدوما بالعلم الثاني وهذا اعادة
المعدوم بعينه وهو محال وهذا المحال انما نشأ من كون الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك فهو يكون باطلا وهو المقصود
ولا يخفى عليك ما في هذا من الخلل وهو ان قوله اذ لا يصح تعليلا لقوله يلزم اعادة المعدوم اذ التعليل يجب ان يكون مستلزما لما هو تعليل
له وقوله اذا اعدامه الخ لا يستلزم اعادة المعدوم بل يستلزم خلافه لانه لما كان العدم الثاني غير العدم الاول والاعدام لا تتميز الا بملكاتها
فلا جرم يكون الزائل الثاني ايضا غير الزائل الاول فلا يلزم اعادة المعدوم بقي ههنا امر وهو ان الثابت بالمقدمة الممهدة ليس الا بطلان
مجامعة العلمين حدوثا لا بطلان مجامعة العلمين بقاء فيجوز ان يكون الامر الواحد اي الزوال الواحد بحسب الحدوث علما لشيء ويكون ذلك
الامر بحسب البقاء علما لشيء آخر ويجتمع ذانك العلمان حالة البقاء فلا يلزم تخلل الوجود ولا يلزم اعادة المعدوم على انه لقائل
ان يقول انه يجوز ان يكون للزائل الواحد زوالان يكون احدهما علما لزيد والآخر علما لعمرو ولو استعين في دفعه
بالمقدمة القائلة بان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد قلنا انه على هذا لا يكون هذا الدليل دليلا آخر مستقلا وهو
خلاف سوق كلام المحشي رح وما قال المحقق البهاري من ان اداة الفاصلة سخيف فلعل وجه السخافة ما قيل من انه لو قرر قول السيد الزاهد

او اعدامه غير الاعدام الاول باو الفاصلة لكان معطوفا على قوله اعادة المعدوم مع عدم ذكر كلمة اما في المعطوف عليه ومن المعلوم المتقرر انه اذا
عطف شئ باو يستحسن ذكر كلمة اما في المعطوف عليه قال المصنف فيلزم تفريع على ما تقدم يعني انه لما ثبت ان الزائل عند العلم بهذا اي زيد مثلا
مغاير للزائل عند العلم بذلك اي عمرو مثلا فيلزم ان يكون فينا امور مجتمعة بالفعل غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله واما الملازمة فبينها المص
بقوله بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية يعني ان لنا قوة على ادراك الامور الغير المتناهية ولا بد لكل ادراك من زائل ليصير
الامر الواحد كافيا للادراكين فضلا عن الادراكات فيكون بازاء كل ادراك امر فلا بد من ان يكون فينا امور غير متناهية ترد ل امر من هذه
الامور عند ادراك امر واما بطلان اللازم فسيجئ في كلام المص فانتظره مفتشا ثم اعلم ان ما قال المص من ان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية
لا ريب صور بحسب النظر احدها ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل وليس هذا بمراد المص اذ ينافيه لفظ القوة لما بين القوة والفعل
من المنافات وثانيها ان للنفس ادراكا واحدا بالفعل متعلقا بامور غير متناهية بالاجمال وهذا ايضا ليس بمراد لما مر انفا وثالثها ان ادراكات النفس
على سبيل التعاقب في الازمنة الغير المتناهية اي لا ينتهي القوة الادراكية الى حد لا تدرك النفس شيئا بعده بل بعد كل ادراك تتمكن على
ادراك آخر ورابعها ان النفس تقدر على ادراك امور غير متناهية على سبيل البدلية في كل آن وهذا المعنى الرابع هو المراد ههنا من كلام المص بالتحقيق و
ان اراد المحشي المحقق المعنى الثالث من كلام المص واورد عليه المنعين الآتيين قوله حاصله الخ محصله ان الادراك لما كان عبارة عن زوال امر جوهر
كان ذلك الامر او غيره ادراكا كان او غيره فلا ريب في ان يكون ذلك الامر الزائل موجودا قبل ذلك الادراك حتى يتعلق الزوال بذلك
الامر فالزائل لا يصير زائلا الا اذا كان موجودا ولما كان في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية بمعنى ان ادراكنا لا يقف عند حد يعني ان اي
مرتبة من الادراكات تحصل للنفس يمكن حصول ادراك ومرتبة اخرى بعدها وهكذا فلا يقف الادراك على حد لا يمكن الزيادة عليه فلا محالة
يكون تلك الامور الغير المتناهية الزائلات موجودة في النفس مجتمعة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات التي هي في قوة النفس حتى يكون
كل واحد من هذه الامور الغير المتناهية زائلا حين تعلق الزوال به فيلزم وجود الامور الغير المتناهية في النفس وهذا هو المطلوب قوله
اي ادراكنا غير واقف الخ تفسير لقوله بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية اشعر به الى انه ليس المراد من كلام المص بحسب ما في
قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية ان للنفس ادراكات الامور الغير المتناهية معا بالفعل اذ من الضرورة انه غير ممكن للنفوس على انه ينافيه
لفظ القوة كما مر بل المراد من ذلك الكلام الادراك اللا تقفي قوله وقد يمنع الخ قد اورد المحشي ههنا منعين تفصيليين احدهما على قوله اي ادراكنا
غير واقف عند حد وقد صدره بقوله تارة الخ وتوضيحه انا لا نم ان الادراك غير واقف عند حد بل نقول ان الادراك واقف عند حد لا يتجاوز
عنه لما قد تقرر عند بعض ائمة الكشف والشهود والرياضات وهو الشيخ العارف علاء الدولة السمنانى انه لا ترقى للنفس في الادراك في
النشأة الاخرى اي بعد قطع تعلق النفس عن البدن وهو عند الموت فقد وقف الادراك عند حد واجل مسمى وهو الموت فلا يتجاوز الادراك
عن ذلك الحد فاين اللا تقفية ثم اعلم اولا ان ائمة الكشف والشهود من كان لهم المكاشفات والمشاهدات حتى لا يكون الاغطية الجسمانية فيهم
كافة عن العلم والادراك وهم الملة من الحكماء والعرفة من الاولياء اكثرهم الله تعالى وثانيا ان قوله بعض ائمة الكشف اشعار بخلاف البعض
فان الشيخ الاكبر خليفة الله في الارضين الشيخ محي الدين ابن العربي قد ظهر له في الكشف الترقي للنفس بعد الموت في العلوم كلها حتى في العلم
بالله ذاته وثبته في فصوص الحكم حيث قال بفص الشعيبي ما حاصله انه اذا انكشف الغطاء انكشف الحق سبحانه لكل احد بحسب معتقده وقد انكشف
الحق بخلاف معتقده قال الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فالعاصي من غير توبة اذا مات وقد كان مرحوما عند الله تعالى
بعنايته فالمعتزلي يجد الله غفورا رحيما فبدا للمعتزلي من الله ما لم يكن المعتزلي يحسبه انتهى بالتلخيص والتفصيل لاثبات الترقي بعد الموت في المعارف
الالهية في كتاب التجليات للشيخ المسطور حتى نقل الشيخ فيه حكاية تدل على ثبوت الترقي بعد الموت للنفس في العلوم هي انه قد وقع
المعارضة بين الشيخ الاكبر وذي النون المصري في مسئلة ثبوت الترقي بعد الموت فقال ذو النون آخرا انه فتح لي باب
الترقي بعد الموت وما كان عندي منه خبر فجزاك الله خيرا وثالثا ان بعض ائمة الكشف كعلاء الدولة السمنانى لا ينكرون الترقي للنفس
في النشاءة الاخرى بحصول العلوم الجديدة مطلقا لانهم قائلون بان لاصحاب الجنة وهم المؤمنون ادراكا بلذات الجنان بما كانوا عملوا
في النشاءة الاولى من الاعمال الحسنة والافعال الصالحة فيثابون باللذات بحيث ما رأت عين ولا سمعت اذن ولا خطر على قلب بشر

سه من نسخة لفظ القوة ١٢ منه

سه جزاء لما ١٢ منه

سه بحسب فسوب الى ... وهي ... بدرجة ... ١٢ منه

سواء کانت اللذات حسیۃ کما ہو بظاہر النصوص من الولدان والحلل الفاخرۃ والانہار الجاریۃ والحور والقصور وغیرہا او لذات عقلیۃ کما ہو عند الحکماء المنکرین لخصوص الجنۃ او کلاہما معا ویشیر الیہ کلام الشیخ الرئیس فی بعض المواضع ولاصحاب النار وہم الکافرون ادراکا بآلام النیران بما کانوا یکسبون فی الدنیا من الافعال القبیحۃ والاعمال الشنیعۃ فیعاقبون بانواع العقاب ویعذبون باصناف العذاب سواء کان العذاب من المحسوسات کما ہو بظاہر النصوص من لدغ الحیات وغیرہ وقد صرح بہ فی کلام الامام الہمام الغزالی فی احیاء العلوم او الما عقلیا من الحزن علی عدم بقائہ فی نبی نوعہ وغیرہ کما ہو عند الحکماء المنکرین لخصوص جہنم او کلاہما معا وایضا ہم قائلون بان الواقع فی الکفر والطغیان یعلم ویدرک بطلان عبادۃ الاصنام والاوثان وحقیۃ رسالۃ رسول المنان وقد ثبت ہذا الادراک بالنصوص القطعیۃ من الآیات القرآنیۃ والاحادیث النبویۃ فلا قدرۃ للانکار فیہ قال اللہ تعالی فی حق المؤمنین ان لہم جنات تجری من تحتہا الانہار وفی حق الکفار ولہم عذاب الیم بما کانوا یکذبون بل ہم انما ینکرون الترقی للنفس فی النشأۃ الاخری فی العلم باللہ تعالی وصفاتہ فیقولون انہ لا حصول للمعارف الالٰہیۃ بعد الموت حتی یزید الولایۃ وکمل العرفان والتقرب الی اللہ سبحانہ فالنفس بعد قطع تعلقہا عن البدن لیس لہا ترق وعروج فی العلوم التی بہا الفوز والفلاح والسعادۃ والنجاح فلا یصیر المؤمن ولیا والولی نبیا والنبی رسولا بعد الموت بل ثانیا ویعاقب النفس بما اکتسب فی النشأۃ الاولی ودار الدنیا من الاعمال الصالحۃ والافعال القبیحۃ وقد استدلوا علی ہذا النفی بقول امیر المؤمنین علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ لو انکشف الغطاء لما ازددت یقینا حاصلہ انہ لو انکشف الغطاء وانقطع تعلق النفس عن البدن لما کان الیقین بذات اللہ وصفاتہ زائدا بل یبقی کما کان حال الحیاۃ وبالجملۃ فمنع کون علوم النفس غیر واقفۃ عند حد مستدلا بقول الشیخ العارف علاء الدولۃ السمنانی مما لا ینبغی ان یصغی الیہ فان قلت لم لا یجوز ان یکون المثوبات لاہل الجنۃ والعقابات لاہل النار غیر مدرکۃ فلا یکون الادراکات غیر واقفۃ عند حد قلت من الضروریات ان وجدان الم النار ولذۃ النعیم لا یکون بدون الادراکات **قولہ** وتارۃ اخری ہو المنع التفصیلی الثانی علی قولہ فتلک الامور الغیر المتناہیۃ تکون موجودۃ بالفعل قبل جمیع الادراکات بعد تسلیم ان للنفس قوۃ ادراکات غیر متناہیۃ بحیث لا تقف عند حد وتوضیح ہذا المنع انہ قد یمنع وجود جمیع الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل فیقال اولا وان سلمنا ان للنفس قوۃ ادراکات غیر متناہیۃ بحیث لا تقف عند حد لکن لا نم انہ لا بد من ان یکون جمیع الامور الغیر المتناہیۃ موجودۃ بالفعل مجتمعۃ قبل جمیع تلک الادراکات لانہ علی تقدیر کون العلم زوالا لامر لا یلزم الا تقدم کل امر زائل علی العلم الذی ہو زوال ذلک الامر فیکفی تحققہا متعاقبۃ ولیس تقدم جمیع الامور الزائلات الغیر المتناہیۃ علی کل واحد من الادراکات التی ہی زوالات لہا ضروریا فلا یلزم تحقق الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل فی الذہن علی سبیل الاجتماع فلا یثبت المطلوب وبالجملۃ ان المحال وہو وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل غیر لازم واللازم وہو وجود الامور الغیر المتناہیۃ بمعنی لا تقف عند حد غیر محال ثم اعلم ان معنی قول المص بحسب فی قوتنا من ادراک الامور الغیر المتناہیۃ ان فی قوتنا ادراک الامور الغیر المتناہیۃ علی وجہ البدلیۃ فی کل آن ففی کل آن یمکن للنفس ان یتحقق فیہ کل ادراک من الادراکات الغیر المتناہیۃ علی وجہ البدل بمعنی انہ یمکن ان تدرک زیدا فی آن وان لم تدرک زیدا یمکن ان تدرک عمروا فی ہذا الآن وکذا یمکن کل ادراک من ادراکات الامور الغیر المتناہیۃ فی ذلک الآن بحیث ان لم تدرک احدہا تدرک الامر الآخر بدلہ ولما کان الادراک عبارۃ عن العدم اللاحق لامر فلا بد من ان یکون ذلک الادراک بعد وجود ذلک الامر بالفعل ولا بد من ان یکون لکل ادراک من ادراکات الامور الغیر المتناہیۃ زائل یکون غیر الزائل للادراک الآخر فیلزم ان یکون فینا امور غیر متناہیۃ ای زائلات بالفعل مجتمعۃ فی آن واحد حتی یمکن لنا حصول ادراکات الامور الغیر المتناہیۃ علی وجہ البدلیۃ بزوال ہذہ الامور الزائلات بدلا اذ لو لم یوجد جمیع الزائلات بالفعل فی آن واحد لم یمکن ادراکات الامور الغیر المتناہیۃ للنفس فی کل آن علی وجہ البدلیۃ مثلا لو وجد زائل لادراک زید فی آن ولم یتحقق فی ہذا الآن زائل لادراک عمرو مع ان ادراک عمرو ممکن فی ہذا الآن جزما والممکن لا یلزم من فرض کونہ واقعا محال وہہنا لو فرض بدل ادراک زید وقوع ادراک عمرو فی ہذا الآن ولم یوجد زائل لادراک عمرو فیلزم وجود الزوال بغیر الزائل وہو محال قطعا علی ہذا المعنی قد استقام کلام الماتن علی اکمل وجہ واندفع المنعان الموردان من المحشی اما الاول فبان یقال ان انقطاع الادراکات بعد قطع تعلق النفس عن البدن مسلم لکن لا یضرنا لانہ لما کان للنفس قوۃ ادراکات امور غیر متناہیۃ علی وجہ البدلیۃ فی آن واحد فیجب ان یتحقق بحسبہا امور غیر متناہیۃ فینا بالفعل واما المنع الثانی فتقریر سقوطہ ظاہر وقد اعترض المحقق البہاری

لعلہ ای کلام الملا علی ۱۲۹

بما حاصله انا لانم لزوم تحقق الامور الغير المتناهية اى الزائلات بالفعل بل يوجد فى كل زمان واقع بين آنين امر واحد صالح لان يكون زائلا بالزوالات اى الادراكات الغير المتناهية الممكنة على وجه البدلية فى آن بعد ذلك الزمان فيمكن تعلق الزوالات الغير المتناهية على وجه البدلية لذلك الامر الواحد فادراك زيد زوال له ولو فرض بدله ادراك عمرو فهو زوال لذلك الامر وهكذا فتقدم الزائل الواحد كفى لعروض زوالات غير متناهية على وجه البدلية وفيه انه ح ادراك زيد زوال ذلك الامر الواحد وكذا ادراك عمرو زوال ذلك الامر الواحد وهكذا فلو فرض فى آن مثلا ادراك زيد وزال ذلك الامر فلزم ان يتحقق فى هذا الآن جميع الادراكات لان ادراك كل شئ عبارة عن زوال ذلك الامر الواحد وهذا كما ترى وقال اشرف الاماجد ان كل ادراك ممكن للنفس فى كل آن بالامكان الذاتى والممكن الذاتى قد يكون ممتنعا بالغير فلم لا يجوز ان يكون بعض الادراكات ممتنعا لعدم تحقق زائله قبله فلا يلزم وجود الزائلات مجتمعة فى النفس فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل فان قلت ان المراد من الامكان الامكان الاستعدادى ولا ريب فى ان للنفس استعداد التحصيل كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية على وجه البدلية فى كل آن فح لا بد من ان يكون جميع الزائلات الغير المتناهية موجودة على سبيل الاجتماع وهو المطلوب قلت ان اريد باستعداد النفس ان لا يكون لها حالة منتظرة فهو ممنوع كيف والعلوم النظرية موقوفة على امور اخرى كالفكر والنظر وحصول المبادى اولا وان اريد غير ذلك فمسلم لكنه لا يعطى نفعا ولا يحصل منه المطلوب والمدعى كذا افيد من تحرير احسن المحققين ره وقال البعض فى دفع المنع الثانى من المحشى انه على تقدير كون الادراك زوالا لامر جنس الوجود مقدم على جنس عدمه الطارى اللاحق ولا يتصور تقدم جنس الوجود على جنس عدمه الطارى اللاحق الا بان يتقدم جميع الامور الزائلات على كل واحد من الادراكات وح يحصل المقصود وفيه ما لا يخفى فانه ان اريد بتقدم جنس الوجود على جنس عدمه الطارى تقدم مجموع افراد الجنس الاول على مجموع افراد الجنس الثانى فغير مسلم بناء على ما قال الحكماء فى مسئلة ربط الحادث بالقديم بان فى الدورات الفلكية سلسلتين سلسلة الاشواق وسلسلة الحركات وللافلاك شوق جزئى يتقدم ذلك الشوق على دورة جزئية خاصة ولا يلزم تقدم جميع الاشواق على جميع الدورات وان اريد تقدم كل واحد من افراد الجنس الاول اى جنس الوجود على كل واحد من افراد الجنس الثانى اى جنس العدم فمسلم لكن لا ينفع لانه لا يلزم منه تقدم جميع الامور واجتماعها فى النفس حتى يلزم المحال فتدبر وقد يستدل على تحقق الامور الغير المتناهية فى النفس بالفعل لو كان العلم بالزوال بان بين العلم والجهل تقابلا ولما ارتفعا عن الجمادات لا يكونان متقابلين بالايجاب والسلب اذ من شرط المتقابلين بالايجاب والسلب ان لا يكون شئ خاليا عن احدهما ولما لم يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر بطل التضايف بينهما ولما لم يرتفعا عن موضوع قابل ومحل صالح فلا يكون بينهما تضاد لان المتضادين كالسواد والحمرة يرتفعان عن موضوع قابل كالجسم الذى ليس باحمر ولا باسود فاذن ليس بين العلم والجهل الا العدم والملكة ولما فرض كون العلم زوالا وعدما فلا محالة يكون الجهل ملكة ووجودا ولا ريب فى ان الادراكات الحاصلة لنا بالفعل متناهية فالجهل بازاء علوم غير متناهية غير حاصلة لنا يكون متحققا فينا وكل جهل وجودى كما تقرر فلزم وجود الصفات الغير المتناهية على تقدير كون العلم زوالا ولا ريب فى ان وجود الغير المتناهى محال فكون العلم زوالا ايضا محال فهو ليس الا بالحصول وهو المطلوب وفيه ما اورده اشرف الاماجد من ان مقابل العدمى وهو الجهل لا يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون التقابل بين العلم والجهل خارجا عن الاقسام الاربعة كالتقابل بين العمى واللاعمى فلا يلزم من تحقق الجهول الغير المتناهية تحقق الصفات الغير المتناهية الوجودية فتدبر **قال** المص كالاشكال والاعداد مثال للامور الغير المتناهية التى حصلت فى النفس بازاء ادراكات الامور الغير المتناهية التى فى قوتنا واما ما وقع فى كلام الفاضل الخيرابادى من ان هذا القول مثال للادراكات فليست احصله **قوله** اعلم ان الخ قال فى الحاشية المنهية المقصود منه دفع ما يترآى ورود من ان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يمكن ان يكون ادراكها غير متناه كذلك انتهى **قوله** فيها منه اى من قولنا اعلم الخ **قوله** فيها تترآى هو من باب التفاعل انقلبت الياء الفا يقال ترآى الجمعان اى راى بعضهم بعضا وترآى اى ينظر الى وجهه فى المرآة والسيف كذا فى الصراح **قوله** فيها من ان الخ بيان لما يورد وتقرير الايراد ههنا من وجهين الوجه الاول ما هو ظاهر بحسب المقام وهو ان المص قال ان فى قوتنا ادراك امور غير متناهية وظاهر هذا الكلام يدل على ان ادراكات النفس للامور الغير المتناهية سواء كانت بمعنى الاتقنية او موجودة بالفعل ليست بالفعل بمعنى اللاتناهى

الكلي كما يفصح عنه لفظ في قوتنا فيرد عليه ان العلم تابع للمعلوم كما تقرر في مقره فلو كانت المعلومات امورا غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا كذلك
وان كانت لا تقفية فعلمها ايضا كذلك فالاعداد على تقدير كونها غير متناهية موجودة بالفعل يكون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا فقد بطل ما قال
المص وتقرير الجواب المصدر بقوله اعلم الخ موقوف على تمهيد مقدمتين المقدمة الاولى ان اللاتناهي يطلق على معنيين الاول اللاتناهي الكمي
وهو عبارة عن كون الامور موجودة بالفعل والثاني اللاتناهي اللاتقفي وهو عبارة عن كون الامور بحيث لا تصل الى حد يكون عند
الانقطاع ولا يكون بعده مرتبة اخرى بل كل حد تصل اليه يمكن الزيادة عليه ويكون فوقه مرتبة اخرى وهكذا والمقدمة الثانية ان في
لاتناهي الاعداد مذهبين الاول مذهب الجمهور وهو التحقيق من ان الاعداد من الامور الغير المتناهية الاعتبارية بمعنى انها لا يوجد
جميعها بالفعل بل لا تقف عند حد لا يتجاوزه فكل ما خرج من مراتب الاعداد من القوة الى الفعل يكون متناهيا عند حد ولكن لا ينقطع الخروج
عند ذلك الحد بل يمكن الزيادة عليه كما قال العلامة القوشجي في الشرح الجديد لتجريد المحقق الطوسي وذلك على قياس ما قال المتكلمون من ان
مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم قطعا فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لا يصل
الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن وصولها الى مرتبة اخرى فوقها انتهى والثاني مذهب البعض من ان الاعداد
من الامور الغير المتناهية الواقعية بمعنى انها موجودة بالفعل على صفة اللاتناهي واذا تمهد هاتان المقدمتان فنقول حاصل الجواب ان الاعداد
سواء كانت من الامور الغير المتناهية اللاتقفية او من الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل على اختلاف الرايين انما يكون ادراك النفس
لها على كلا التقديرين غير متناه بمعنى لا يقف عند حد لانه لا يدرك النفس تلك الاعداد جميعها بالفعل حتى يكون الادراكات غير متناهية
موجودة بالفعل بناء على ان النفس لا تستحضر في آن او في زمان متناه امورا غير متناهية علما وادراكا فالعلوم لا تحصل للنفس دفعة
بل يكون للنفس ادراك بعض الاعداد بحيث يمكن لها ادراك البعض الآخر ايضا وهكذا فقد ثبت ان ادراك النفس للامور الغير المتناهية
لا يكون الا بالقوة فاستقام ما ادعى المص والوجه الثاني ما اورده المحقق البهاري ره وهو ان الدليل الذي اورده المص على اثبات المطلوب
اعني كون العلم بحصول الصورة دون الزوال على هيئة القياس الاستثنائي هكذا ان كان العلم بزوال امر يلزم وجود الامور الغير المتناهية
فينا بالفعل لكن الامور الغير المتناهية ليست بموجودة فينا بالفعل فالعلم ليس بزوال امر فقد انتج استثناء رفع التالي لرفع المقدم ومن
شروط القياس الاستثنائي ان يكون التالي في الشرطية لازما للمقدم بخصوصه لا ان يكون لازما للمقدم ولنقيضه ايضا اذ من الظاهر ان التالي في
قولنا كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكن النهار ليس بموجود فالشمس ليست بطالعة لازم للمقدم بخصوصه وليس لازما لنقيضه لانه
لا يتعقل وجود النهار على تقدير عدم كون الشمس طالعة ولا ريب في ان التالي في دليل المص اعني وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل غير لازم للمقدم
اعني كون العلم بزوال امر بخصوصه بل هو لازم لنقيضه ايضا اعني كون العلم بحصول امر لان العلم سواء كان عبارة عن زوال امر او عن تحصيل امر لا فرار عن
لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا بالفعل لان الاعداد على تقدير كونها غير متناهية موجودة بالفعل يكون ادراكات الاعداد ايضا مثلها غير
متناهية بالفعل اذ العلم يكون على حسب المعلوم وبالجملة شرط انتاج القياس الاستثنائي اعني لزوم التالي للمقدم بخصوصه لما لم يوجد ههنا
فكيف ينتج فلم يحصل ما هو مطلوب المص اعني كون الادراك حصول امر وحاصل الجواب ان الفرار عن لزوم وجود الامور الغير المتناهية فينا
بالفعل موجود لانه لا يلزم من كون المعلومات موجودة معا كون العلوم موجودة معا ايضا فالادراكات غير متناهية بمعنى لا تقف ان
كانت الاعداد غير متناهية مجتمعة موجودة بالفعل **قوله** بمعنى انها الضمير راجع الى الامور فقط لا الى مجموع الامور الغير المتناهية لانه لو كان
قوله غير واقفة محمولا على مجموع الامور الغير المتناهية فلا يخ اما ان يكون الامور الغير المتناهية التي اخذت في جانب الموضوع بمعنى غير واقفة
عند حد لا تتجاوزه او بمعنى الموجودة بالفعل وعلى الاول يلزم الاستدراك في الحمل لكون المحمول ماخوذا في جانب الموضوع وعلى
الثاني يلزم اجتماع الضدين وهما غير متناه بمعنى لا يقف عند حد وغير متناه بمعنى موجود بالفعل قال في حاشية الحاشية مستدلا على
ان الادراكات غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد على كل تقدير اما على الاول فظ واما على الثاني فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر
وعلى تقدير قدمها فلما تقرر في موضعه من وجود العقل الهيولاني فافهم انتهت قوله فيها اما على الاول فظاهر يعني اما على تقدير كون الاعداد
من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد فظاهر ان العلم ح بمعنى لا يقف عند حد ايضا لان العلم يكون على حسب المعلوم فاذا كانت المعلومات

لا يرى
الغلام يحيى
١٢٠٠

بمعنى لا تقف عند حد كانت العلوم الخ كذلك قوله فيها واما على الثاني يعني اما على تقدير الثاني وهو كون الاعداد امورا غير متناهية بمعنى انها موجودة
بالفعل فكون ادراك النفس تلك الاعداد بمعنى لا يقف ليس بظاهر مطلقا قوله فيها فعلى تقدير حدوث النفس ايضا ظاهر لان زمان بقاء النفس
حين حدوث النفس الذي هو مذهب المشائين متناه محدود في المبدء بان الحدوث فلا يسع ذلك الزمان للادراكات الغير المتناهية الموجودة
بالفعل لان الادراكات الغير المتناهية تقتضي زمانا غير متناه في جانب الماضي والمستقبل حيث لا يكون له مبدء ولا منتهى فلا توجد في الزمان المتناهي
واما الغير المتناهي اللا تقفي فيسع الزمان المتناهي من الماضي لان كل مرتبة من مراتبه متناه قوله فيها قدمها اي اما على تقدير قدم النفس
على ما هو راي بعض الاقدمين الاشراقيين فيتوهم بحسب النظر وبادي النظر ان الادراكات غير متناهية بالفعل اذ لا يلزم على هذا الا ان يكون
العلوم الغير المتناهية موجودة في الزمان الغير المتناهي وليس الدليل دالا على بطلانه الا انه يحكم على هذا التقدير ايضا بان الادراكات الغير
المتناهية ليست بموجودة بالفعل لما تقرر في الحكمة من وجود مرتبة العقل الهيولاني التي هي عبارة عن مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات
الحصولية في زمان بقاء النفس وان كان غير متناه لكن زمان العقل النفس متناه فلا يسع ذلك الزمان للادراكات الغير المتناهية بالفعل
لانه لا بد للادراكات الغير المتناهية من زمان غير متناه يكون النفس حاملة لتلك الادراكات في ذلك الزمان وهو مفقود فقد ثبت ان الاعداد
لا يكون ادراكاتها الا بمعنى لا تقف عند حد معين لا تتجاوزه في جانب الاستقبال والادراكات اللا تقفية لا تنافي المبدئية في جانب الماضي
لان معنى كونها لا تقفية ان اي مرتبة منها تحصل يمكن ان يحصل ازيد منها فهذه اللا تقفية تقتضي اللا تناهي في جانب الاستقبال قوله فيها فافهم
لعله اشارة الى منع وهو انا لا نم وجود العقل الهيولاني على تقدير قدم النفس لم لا يجوز ان يكون مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس لا اثر لها على
تقدير قدم النفس فقد بطل قول المحشي واما على تقدير قدم النفس فلوجود العقل الهيولاني وقد مر بند من هذا المبحث فتذكره قال بعض الفضلاء
لا فرق بين الاول وهو كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وبين الثاني وهو كون الاعداد من الامور الغير المتناهية
بمعنى انها موجودة بالفعل في الظهور وعدم الظهور لانه على الاول اي على تقدير كون الاعداد من الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف
عند حد لا نم ان ادراكاتها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد اذ يحتمل ان تكون النفس قديمة مستوعبة لجميع الازمنة ويحصل لها علم
بجميع الاعداد في الزمان الماضي الغير المتناهي من الازل الى هذا الآن فيكون العلوم الغير المتناهية موجودة بالفعل فلا يكون علم الاعداد
ح بمعنى لا يقف عند حد فالاليق ان يسقط في الشق الاول حديث الظهور ويثبت المطلوب وهو كون العلم للاعداد غير متناه
بمعنى لا يقف عند حد بالدليل الذي اورد على التقدير الثاني وهو ان النفس اما حادثة او قديمة ولها مرتبة العقل الهيولاني فزمان
ادراك النفس متناه فلا يسع هذا الزمان لوجود الادراكات الغير المتناهية بالفعل بل يكون العلم غير متناه بمعنى لا يقف عند حد
وفيه ما افاده ملك العلماء دام ظله بما توضيحه ان الاعداد اذا كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فلا تخرج جميع الاعداد من ظلمة العدم
الى ذروة الوجود لانها اعتبارية انتزاعية فلا يتعلق العلم بجميع الاعداد ح لان ما هو المعدوم المحض لا يعلم ولا يخبر به فلم يوجد الاعداد في
الزمان الماضي بالغة الى حد اللا تناهي حتى يحكم بان زمان النفس اذا كان قديما يحتمل ان يكون ادراكات جميع الاعداد المذكورة حاصلة
فيها من الازل الى هذا الآن وهذا هو الموجب للفرق بين الاول والثاني بالظهور وعدم الظهور فتدبر قوله والتحقيق الخ توضيحه انه قد
اختلف في الاعداد فذهب البعض الى ان الاعداد من الامور الاعتبارية الانتزاعية تنتزع من المعدودات التي هي مناشي انتزاعها
وذهب البعض الى ان الاعداد من الامور العينية الموجودة في الخارج ويستدلون عليه بان العدد كم منفصل من اقسام الكم المطلق
الذي هو قسم من اقسام العرض الذي هو قسم من اقسام الموجود الخارجي والقسم معتبر في القسم والكل قائلون بكون الاعداد
غير متناهية فالاعداد لو كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم تناهي الاعداد ح بالمعنى الاول اي بمعنى لا تقف عند حد
لان الاعداد لما كانت من الامور الانتزاعية فتكون تابعة لانتزاع المنتزع فلا يكون ح غير متناهية بمعنى الموجودة
بالفعل اذ لا شبهة في كون وجود الانتزاعيات الغير المتناهية في الازمنة المتناهية للنفس بالفعل محالا ولو كانت الاعداد
من الامور العينية الموجودة في الخارج فعدم تناهي الاعداد ح بالمعنى الثاني اي بمعنى انها موجودة بالفعل لان الاعداد
لما كانت موجودة في الخارج وهي غير متناهية في الخارج فلا جرم يكون عدم تناهي الاعداد بمعنى وجود تلك الاعداد بالفعل

فی الخارج واعترض ههنا بوجهین الوجه الاول ان التعاقب لا یختص بالامور الانتزاعیة الاعتباریة اذ یوجد هو فی الامور العینیة ایضا
کالحوادث الیومیة فانها غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد لیست انتزاعیة فلو کانت الاعداد من الامور العینیة یحتمل ان تکون متعاقبة
فیکون عدم تناهیها ح بالمعنی الاول ای بمعنی لا تقف عند حد فالتزام عدم تناهی الاعداد بالمعنی الثانی علی تقدیر کونها من الامور العینیة
کما وقع من المحشی مم والجواب عنه من وجهین الاول ما اورده القاضی السندیلی ره بانه لیس مقصود المحشی ره من قوله عدم تناهیها بالمعنی
الثانی هو التخصیص کما یفهم من ظاهر عبارته بل مقصود المحشی ره من ذلک القول ان عدم تناهی الاعداد بالمعنی الثانی علی تقدیر کونها من
الامور العینیة ممکن ایضا کما کان یمکن علی هذا التقدیر عدم تناهیها بالمعنی الاول ایضا وعلی هذا المراد لا یتوجه الایراد اصلا ولا یخفی علیک بعد
هذا الجواب اذ ارادة هذا المقصد من ذلک القول بعید غایة البعد عن الفهم کما لا یخفی علی من له ذهن سلیم والثانی ما اورده المحقق البهاری ره بان
المراد من الموجودة فی قوله وان کانت من الامور العینیة الموجودة الموجودة بالفعل ولما کانت الاعداد موجودة بالفعل فلا یتصور عدم تناهیها
ح الا بالمعنی الثانی لا بالمعنی الاول فصح ما قال المحشی ستقام التخصیص وفیه اما اولا فبان ارادة الموجودة بالفعل من الموجودة مطلقا فی قوله وان کانت
من الامور العینیة الموجودة بعیدة عن الفهم الا ان یقال ان المطلق محمول علی الفرد الکامل واما ثانیا فبانه اذا اریدمن الموجودة الموجودة بالفعل فحصر الاعداد
بین کونها من الامور الاعتباریة الانتزاعیة وکونها من الامور العینیة الموجودة بالفعل لا یتم اذ یجوز ان یکون الاعداد من الامور العینیة المتعاقبة
فلم لم یبین المحشی حال الاعداد علی هذا التقدیر ام عدم تناهیها ح بالمعنی الثانی او بالمعنی الاول مع انه لا بد من بیانه ایضا فان قلت انه لم یبین المحشی
حال الاعداد علی تقدیر کونها من الامور العینیة المتعاقبة لکون الامور العینیة المتعاقبة والامور الاعتباریة الانتزاعیة متساویة فی کون
عدم تناهیهما بالمعنی الاول فبیان احدهما یغنی عن بیان الآخر فیقاس احدهما علی الآخر قلت ان قیاس حال الامور العینیة المتعاقبة علی
الامور الاعتباریة الانتزاعیة قیاس مع الفارق لان تلک الامور العینیة المتعاقبة موجودة فی الخارج وهذه الامور الاعتباریة الانتزاعیة
موجودة فی الذهن واحکام الموجود الخارجی والذهنی یجوز ان تکون متغایرة فکیف یقاس حال احدهما علی الآخر وان کان کلاهما
مشترکین فی وصف التعاقب کذا قیل والوجه الثانی ان الامور الاعتباریة الانتزاعیة یجوز ان یکون مناشیها موجودة بالفعل فتکون
تلک الامور غیر متناهیة بمعنی الموجودة بالفعل لا بمعنی لا تقف عند حد فلا یصح قول المحشی ره ان الاعداد ان کانت من الامور الاعتباریة الانتزاعیة
فعدم تناهیها بالمعنی الاول وبعد التنبیه والتنبیه یجب ان یعلم ان عدم تناهی الاعداد بمعنی الموجودة بالفعل علی تقدیر کون الاعداد من
الامور العینیة لا یصح الا اذا کانت المعدودات غیر متناهیة اذ العارض تابع للمعروض فی التناهی وعدم التناهی والا لم یکن عارضا هف وکون المعدودات
غیر متناهیة لا یصح عند القائلین بحدوث العالم لان المعدودات الغیر المتناهیة اما ان تکون معا او تکون متعاقبة وعلی الاول یلزم اجتماع الامور
الغیر المتناهیة وهو محال عند القائلین بحدوث العالم وعلی الثانی یبطل حدوث العالم بنوعه وبشخصه اذ العالم علی تقدیر کون المعدودات
غیر متناهیة علی التعاقب یکون باقیا فی ضمن المعدودات الغیر المتناهیة علی التعاقب فیکون قدیما بنوعه وان لم یکون قدیما بشخصه نعم
کون المعدودات غیر متناهیة یصح علی رای الفلاسفة القائلین بقدم العالم اذ هم قائلون بعدم تناهی الحوادث فی جانب الماضی فالاعداد
لما کانت عارضة للمعدودات والعارض تابع للمعروض فی التناهی وعدمه فتکون الاعداد ایضا غیر متناهیة فی جانب الماضی واما الحوادث
التی هی معدودات للاعداد فی جانب المستقبل فهی غیر متناهیة علی تقدیر قدم العالم ایضا بمعنی لا تقف عند حد فالاعداد ایضا تکون غیر متناهیة
بمعنی لا تقف عند حد فی جانب المستقبل اذ العارض تابع للمعروض فلم یثبت عدم تناهی الاعداد بالمعنی الثانی فی جانب المستقبل علی رای
القائلین بقدم العالم ایضا ولو بنی الکلام علی رای المشائین القائلین بالمعیة الدهریة بین الحوادث المعدودات کلها کما قالوا ان
الممکنات الغیر المتناهیة کلها مطلقا موجودة فی الدهر معا فالمعدودات ح غیر متناهیة بالفعل علی سبیل الجمع فقد ثبت ح عدم
تناهی الاعداد بالمعنی الثانی بغیر خصوصیة ظرف دون ظرف وهو المطلوب قوله والحق هو الاول هذا شروع فی بیان ما هو الحق فی العدد
بعد بیان التفصیل توضیحه ان الحق هو الاول وهو کون الاعداد من الامور الانتزاعیة الاعتباریة فعدم تناهیها لا تقف عند حد والتفصیل ان
للانتزاع وجودین وجود قبل الانتزاع ووجود بعد الانتزاع والوجود الذی هو بعد الانتزاع تابع لانتزاع المنتزع وانتزاع الاعداد لا یقف
عند حد لو انتزاع الامور الغیر المتناهیة بالفعل لا یتصور الا فی الازمنة الغیر المتناهیة والازمنة الغیر المتناهیة لا تتصور علی تقدیر حدوث العالم

ق ۲/۱ ۲۵ ۱ سے مولانا غلام یحیی ۱۲۶۱

وعلى تقدير مرتبة العقل الهيولانى حين قدمها فلا يتصور كون الاعداد غير متناهية بالفعل على تقدير كونها امورا انتزاعية بل يجب كونها غير متناهية
بمعنى لا تقف عند حد واما الوجود الذى هو قبل الانتزاع فهو عين وجود المنشا وتابع للمنشا فكان المنشا المتناهيا كان متناهيا وان كان غير متناه
كان غير متناه قال احسن المحققين ره ما توضيحه ان الشق الثانى وهو كون الاعداد غير متناهية موجودة بالفعل باطل بجريان برهان التطبيق و
التضايف والتضعيف وغيرها من براهين ابطال التسلسل فثبت الشق الاول وهو انتزاعية الاعداد ثم اعترض بانه لا ثبوت من هذا انتزاعية
الاعداد لبقاء احتمال ثالث وهو كون الاعداد من الامور العينية المتعاقبة كالكائنات الحادثات فى الخارج وفيه ان المحشى يثبت انتزاعية
الاعداد بقوله والحق هو الاول فيبطل ح عينية الاعداد مطلقا سواء كانت متناهية او غير متناهية كائنة على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب فتدبر ومما يجب التنبيه عليه انه اعترض المحقق مرزا جان الباغنوى الشيرازى على هذا المذهب الحق بان الاعداد من اقسام الكم
وهو من المقولات العشر التى هى من اقسام الموجود الخارجى عندهم وهذا يقتضى كون الاعداد من الموجودات الخارجية والجواب عنه
على ما هو الحق عندى ان المحققين صرحوا بان المقولات العشر من اقسام الموجود النفس الامرى لا من اقسام الموجود الخارجى فكون المقولات
العشر من اقسام الموجود الخارجى مم ولا ريب فى ان اعتبارية الاعداد لا تنافى كونها من الموجودات النفس الامرية وان سلمنا ان المقولات العشر
من اقسام الموجود الخارجى فنقول ان المراد بالموجود الخارجى المقسم اعم من ان يكون بنفسه موجودا فى الخارج او بحسب منشأه ولا ريب فى ان الاعداد
على تقدير كونها اعتبارية انتزاعية موجودة فى الخارج بحسب مناشيها وهى المعدودات فلا تنافى قال المحشى فى حاشية الحاشية فيه تنبيه على عدم
مطابقة المثال للممثل له انتهت قوله فيها فيلاى فى قوله والحق هو الاول وتوضيح حاشية الحاشية ان قول المص والاعداد مثال للامور الغير
المتناهية حصلت فى النفس بازاء ادراكات الامور الغير المتناهية ولا شك ان المراد بعدم تناهى تلك الامور الغير المتناهية هو كون
تلك الامور الغير المتناهية موجودة بالفعل لا بمعنى لا تقف عند حد اذ لو لم يكن المراد كذلك فلا يلزم الاستحالة على ما مر ولما كانت الاعداد
من الامور الاعتبارية الانتزاعية على ما هو الحق فعدم تناهى الاعداد ح يكون بالمعنى الاول اى بمعنى لا يقف عند حد فكيف انطباق المثال
على الممثل له فان قلت ان عدم كون المثال مطابقا للممثل له م اذ يجوز ان يكون قول المص والاعداد مثالا لمطلق الامور الغير المتناهية مع
قطع النظر عن كيفية عدم تناهيها هو بالمعنى الاول م بالمعنى الثانى فيحصل الانطباق قلت هذا بعيد اذ لا كلام لنا فى مطلق اللاتناهى انما الكلام
فى اللاتناهى بالمعنى الثانى لان المقام لا يقتضى الا ذكر اللاتناهى المستحيل ومن الضرورة ان مطلق اللاتناهى ليس بمستحيل قوله لان العدد
من الامور التى يتكرر نوعها هذا دليل على ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية وطريقته ان العدد من الامور التى يتكرر نوعها
وكلما يتكرر نوعه فهو امر اعتبارى انتزاعى فالعدد امر اعتبارى انتزاعى وهو المطلوب اما الصغرى فقد بينها المحشى واثبتها فى حاشية الحاشية
واما الكبرى فقد بينها فى حاشية الحاشية الاخرى فما عرض لبعض العلماء من ان الكبرى محذوفة لا معنى له الا ان يقال ان المراد المحذوف
عن نفس الحاشية وتبيينها بالتفصيل فاستمع اولا حال الصغرى فلا بد فى تحقيقها من امرين اولهما بيان معنى الكلى المتكرر بالنوع وثانيهما اثبات
كون الاعداد من هذا الكلى اما الاول فهو ان الكلى المتكرر بالنوع عندهم عبارة عن الكلى الذى اذا وجد فرد من هذا الكلى كان ذلك الكلى محمولا
على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة على ان ذلك الكلى عين حقيقة ذلك الفرد ومرة بالاشتقاق على ان حصة ذلك الكلى عارضة لذلك
الفرد كالوجود فانه لو وجد فرد منه كوجود عمرو لكان الوجود محمولا على ذلك الفرد مرتين مرة بالمواطاة فيقال وجود عمرو وجود فان الوجود
من حيث هو عين حقيقة وجود عمرو ومرة بالاشتقاق على ان يوخذ الوجود مضافا الى هذا الفرد حتى يحصل حصة من الوجود المطلق فيحمل
هذه الحصة على ذلك الفرد بالاشتقاق بواسطة ذو فيقال وجود عمرو ذو وجود وجود عمرو لان فى الحصة الحاصلة اعنى وجود وجود عمرو
اضافة الوجود الى وجود عمرو معتبرة فلا يكون هذه الحصة عين حقيقة ذلك الفرد اعنى وجود عمرو الذى ليس فيه هذه الاضافة
وان كانت الاضافة الى عمرو معتبرة فيه فلا يكون حمل هذه الحصة على ذلك الفرد بالمواطاة بل هذه الحصة خارجة عن ذلك الفرد
وعارضة له كما يكون حصة الوجود عارضة للمفهومات الاخر فلا بد من ان يكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق وقال
بعضهم ان ما يكون محمولا على نفسه مرة مواطاة بالحمل الاولى ومرة مواطاة بالحمل العرضى فهو ايضا كلى متكرر بالنوع كالمفهوم فيقال المفهوم
مفهوم والمفهومية عارضة للمفهوم فيقال بهذا الاعتبار ايضا المفهوم مفهوم واما الثانى وهو ان الاعداد من الكليات المتكررة بالنوع

سلمنا اى مولانا محمد حسن ۱۲۹۰ سته اسس كون الاعداد امورا انتزاعية اعتبارية

لقد اثبته المحشي ره في حاشية الحاشية حيث قال لان العشرة مثلا تصدق على نفسه فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات انتهت فهذه النسخة
بالاضافة في عشرة عشرة وعشرة عشرات وبتقدم لفظ عشرة على عشرات وقد وقع في بعض النسخ موضع وكذا عشرة عشرات وكذا عشرات عشرة
بتقدم لفظ عشرات على عشرة وح يقرر هذه النسخة بالرفع على المبتدا والخبر في عشرة عشرة وعشرات عشرة وتوضيح هذه الحاشية على النسخة
الاولى ان العدد الكلي متكرر بالنوع لان العشرة مثلا عدد كلي ولها افراد كعشرة رجال مركبة من احاد وعشرات رجال مركبة من عشرات اذ قد
تقرر في موضعه ان الكلي كما انه يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثير من افراده فيكون الكلي اي العشرة على هذين الفردين محمولا مرة
بالمواطاة فيقال عشرة رجال عشرة وعشرات رجال عشرة وهذا الحمل اذا اخذت العشرة من حيث هي بدون الاضافة الى ذينك
الفردين فيكون العشرة ح عين حقيقتها فتحمل عليها مواطاة ولم يتعرض المحشي ره لهذا الحمل لظهوره ومرة بالاشتقاق اي بواسطة ذو وهذا اذا
اخذت العشرة بالاضافة الى ذينك الفردين لانه كما يصح اضافة الكلي الى الواحد كذلك يصح الى الكثيرين فيحصل حصة خارجة عن ذينك الفردين
عارضة لهما لان الاضافة خارجة عن مفهوم ذينك الفردين وداخلة في الحصة فيقال عشرة رجال ذو عشرة عشرة رجال فاضافة عشرة
ههنا الى عشرة رجال باعتبار الاحاد ومعنى هذا القول عشرة رجال ذو عشرة احادها عشرة رجال وكذا يقال عشرات رجال ذو عشرة عشرات
رجال فاضافة العشرة الى عشرات رجال في هذا القول باعتبار العشرات دون الاحاد فمعنى هذا القول عشرات رجال ذو العشرة التي هي من
عشرات رجال اي يصدق على كل عشرة من عشرات رجال انه ذو العشرة التي هي من عشرات رجال وهذا لا يصح في عشرة رجال ذو
عشرة عشرة رجال اذ لا يصح هناك ان يقال كل واحد من عشرة رجال عشرة فحاصل المنهية على النسخة الاولى ان العشرة مثلا تصدق
بالاشتقاق على فردها فعلى هذه النسخة المبتدا وهو عشرة رجال في الاول وعشرات رجال في الثاني ولفظ ذو فيهما مقدر في عبارة
المنهية وحذف المضاف اليه وهو رجال وعوض عنه التنوين في عشرة وعشرات هذا واما اذا قرر حاشية الحاشية على النسخة الثانية
فهي ظاهرة في انه قد ذكر شق الحمل المواطاتي وترك شق الحمل الاشتقاقي كما لا يخفى على من تدبر ثم اعلم ان توضيح المنهية على النسخة الاولى كما
مر وان صدر من الاكابر لكنه غير مقبول عندي اذ يلزم فيه ان يكون العشرة مضافة الى عشرة رجال وهو مفرد والعشرة لا يكون مميزا الا
جمعا فالصواب ان يقرر المنهية على النسخة الاولى بالمبتدا والخبر في قوله عشرة عشرة كما نقول ستة ضعف ثلثة فيكون هذا القول
اشارة الى الحمل المواطاتي وبالاضافة الى التمييز في قوله عشرات عشرات فهذا القول اشارة الى الحمل الاشتقاقي والتقدير عشرات
رجال ذو عشرة عشرات رجال فتدبر وتارة الكبرى وهو ان كل ما يتكرر نوعه فهو امر اعتباري انتزاعي فلما اثبتها المحشي ره في
الحاشية المنهية بقوله ضابطة الضابطة والقانون والقاعدة والاصل الفاظ مترادفة وهي عبارة عن القضية الكلية
التي اشتملت على احكام جميع جزئيات موضوعها كقولنا كل انسان حيوان ذكرها صاحب التلويحات هو الشيخ الالهي شهاب الدين
السهروردي المقتول ابن اخت العارف الكامل الشيخ شهاب الدين السهروردي المعروف صاحب السلسلة قدس سرهما واسمه
يحيى بن حبش وقصة قتله انه اتهم بخلل في العقايد الصحيحة فافتى علماء الحلب بقتله فقتل وصلب في الحلب وقيل حبس وخنق وقيل جربه
انواع القتل فاختار الشيخ قتله بالاجاعة لاعتياده بالرياضات ففعل ذلك والعلم الحق عند علام الغيوب كذا اورده بعض الاماجد في حاشية
الحاشية على شرح الصدر الشيرازي على الهداية الاثيرية هو تذكير الضمير باعتبار الخبر وان كان المرجع وهي الضابطة مؤنثا ان كل ما اي كل كلي
يتكرر نوعه اي مفهومه بان يكون المتكرر في النفس مفهوم ذلك الكلي وانما فسرنا النوع بالمفهوم ليطابق قوله الآتي في هذه الحاشية فيكون مفهومه
تارة تمام حقيقته الخ اي تفسير للكلي المتكرر مفهومه اي فرد فرض منه اي من ذلك الكلي يكون موصوفا بذلك النوع اي المفهوم فيكون مفهومه
اي الكلي تارة تمام حقيقته اي حقيقة ذلك الفرد محمولا عليه اي على ذلك الفرد بالمواطاة حملا ذاتيا وهذا قبل كون الكلي مضافا الى ذلك الفرد
اي اذا لوحظ من حيث هو هو وتارة عطف على تارة الاول وصفا عارضا له اي لذلك الفرد محمولا عليه اي على ذلك
الفرد بالاشتقاق حملا عرضيا وهذا بعد اضافة ذلك الكلي الى ذلك الفرد حتى يحصل حصة خارجة عن ذلك الفرد
عارضة له فيكون هذه الحصة محمولة على ذلك الفرد بالاشتقاق فان قلت كيف يكون الكلي ذاتيا للفرد محمولا
عليه بالمواطاة وعرضيا لذلك الفرد محمولا عليه بالاشتقاق فانه يلزم ح كون الشيء الواحد

ذاتيا وعرضيا معا وهو مما يعاب فيه قلت لا عائبة ههنا انما العائبة في ان يكون الشئ الواحد ذاتيا وعرضيا باعتبار واحد وههنا ليس كذلك
فان الكلي ذاتي لفرده اذا اخذ ذلك الكلي من حيث هو بدون الاضافة الى ذلك الفرد وعرضي لذلك الفرد اذا اخذ ذلك الكلي من حيث الاضافة
الى ذلك الفرد فان الاضافة خارجة عن حقيقة ذلك الفرد فالذاتية والعرضية باعتبارين مختلفين يلزم خبر لان ان يكون اي ذلك الكلي
امرا اعتباريا لا موجودا في العين لئلا يلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة في الخارج واما على تقدير اعتبارية ذلك الكلي وان لزم التسلسل
لكنه لما كان في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا استحالة كالقدم شرع في اشلة الكلي المتكرر بالنوع فان فردا من القدم وهو قدم
زيد متصف بالقدم مرتين مرة بالمواطاة فيقال قدم زيد قدم ومرة بالاشتقاق فيقال قدم زيد ذو قدم قدم زيد لان قدم زيد لو لم يتصف
بالقدم فلا جرم يتصف بعدم القدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم حدوث موصوف ذلك القدم ايضا وهلم قس عليه الاشلة الآتية والحدوث
والبقاء والموصوفية واللزوم والتعيين والوحدة والامكان فان فردا من الامكان كامكان زيد يصدق الامكان عليه بصدقين احدهما
الصدق المواطاتي فيقال امكان زيد امكان وثانيهما الصدق الاشتقاقي بان يكون حصة من الامكان عارضة لامكان زيد كما ان حصة من الامكان
عارضة لزيد فكما ان الامكان محمول على زيد بالاشتقاق كذلك على امكان زيد فيحمل الامكان على امكان زيد بالاشتقاق فيقال امكان زيد
ذو امكان امكان زيد اي امكان زيد ممكن ونحو ذلك كالوجود والعدد وغيرهما فان هذا دليل على انه لو كان الكلي المتكرر بالنوع موجودا في الخارج
يلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة الخارجية وتفصيله ان الامكان لو لم يكن امرا اعتباريا موجودا في الذهن بل كان موجودا في الخارج لكان الامكان ممكنا وننقل الكلام الى
امكانه فيلزم التسلسل في الامور العينية الموجودة في الخارج واللازم بطل بالادلة المورودة في مقامها فالملزوم مثله واما بيان الملازمة فبانه لو لم يكن الامكان
امرا اعتباريا بل صار من الموجودات الخارجية فان وجد فرد من الامكان في الخارج وهو امكان زيد وقد سمينا هذا الفرد فردا اولا فلا جرم يتصف
هذا الفرد بالامكان في الخارج لكون الامكان كليا متكررا بالنوع فيصير هذا الفرد ممكنا اذ لا معنى للممكن الا ما يتصف بالامكان وبالجملة
لما كان هذا الفرد متصفا بالامكان فقد تحقق فرد آخر باضافة الامكان الى الفرد الاول وهو امكان الفرد الاول اي امكان امكان زيد
وقد سمينا هذا الفرد فردا ثانيا وهذا الفرد ايضا كالاول يكون امرا موجودا في الخارج لبطلان الترجيح بلا مرجح بان يكون بعض الافراد موجودا
في الخارج وبعضها اعتباريا موجودا في الذهن فلا جرم يكون الامكان محمولا على هذا الفرد لكون الامكان كليا متكررا بالنوع
فقد تحقق فرد ثالث باضافة الامكان الى الفرد الثاني وهو امكان الفرد الثاني وهذا الفرد ايضا موجود في الخارج كالفردين الاولين
فيكون الامكان محمولا عليه ايضا فقد حصل فرد رابع موجود في الخارج باضافة الامكان الى الفرد الثالث وهو امكان الفرد
الثالث وهكذا الى ما لا نهاية له ولا شبهة في ثبوت الترتيب بين تلك الافراد اذ المعروض مقدم على العارض ولو كان التقدم
بالذات فقد لزم التسلسل في الامور العينية الموجودة في الخارج المترتبة بالترتيب الذي يكون بين العارض والمعروض على تقدير
كون الامكان موجودا في الخارج وهكذا في بواقي الكليات ولما بطل كون الكلي المتكرر بالنوع من الموجودات الخارجية لاستلزامه
التسلسل المستحيل فقد ثبت كون ذلك الكلي امرا اعتباريا وهو المقصود ومما ينبغي ان يعلم في هذا المبحث امور الامر الاول ان العشرة اذا
اضيفت الى العشرات ويقال عشرة عشرات يصير العشرة مائة كما لا يخفى وقد حمل هذا المضاف على عشرات رجال بالحمل العرضي
فيكون عشرة عشرات عارضة لكل جزء من اجزاء عشرات رجال فصار معناه ان كل عشرة من عشرات رجال معروضة لعشرة
عشرات فيلزم كون كل عشرة من عشرات رجال مائة وليس الامر كذلك والجواب عنه ان عروض العشرة لعشرات رجال يتصور
على نحوين احدهما ان يكون العشرة عارضة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات رجال بان يكون كل جزء منها عشرة فح يلزم كون
كل عشرة مائة وهذا العروض غير مقصود وثانيهما ان يعرض العشرة لعشرات رجال لا بان يعرض العشرة لكل واحد واحد من اجزاء عشرات
رجال بل بان يعرض المجموع للمجموع وهذا العروض هو المقصود ههنا وبهذا النحو من العروض لا يلزم كون كل عشرة مائة والسر فيه
ان العشرة مثلا مركبة من عشرة وحدات كما هو عند الجمهور وان كان المحشي رح يخالفهم يقول ان الاعداد مركبة من الاحاد لا من
الوحدات كما سيجئ فكل وحدة من وحدات العشرة معروضة لوحدة حتى يحمل على كل وحدة منها وحدة بالحمل العرضي فمجموع الوحدات
المعروضة معروض لمجموع الوحدات العارضة ومجموع الوحدات العارضة هو العشرة فالعشرة ما فوقه عشرة فيحمل بالحمل العرضي ولا يلزم

ان يكون العشرة عارضة لكل واحد واحد من اجزاء العشرة فتدبر فانه لقاد الامر الثاني ان العدد لو كان مركبا من الاحاد كما هو عند المحشي ويجيء
تفصيله فلا يتصور كون العدد كليا متكررا بالنوع بالمعنى الذي قد تقرر لان العدد ح يكون محمولا على معروضه مواطاة سواء كان المعروض حصة من
العدد او امرا آخر سوى حصة فليس ههنا اثر الحمل الاشتقاقي فاين التكرر بالنوع فتدبر والامر الثالث انه قد منع البعض صدق الكلي على كثيرين من افراده
بمعنى ان جزء زيد مثلا كلي ولا يصدق جزء زيد على جميع اجزاء زيد اقول هذا المنع غفلة صريحة عن الحق فانا لا ندعي ان الكلي كما يصدق على
واحد من افراده يصدق واحد لك على كثيرين منها يصدق واحد بل المراد ان الكلي يصدق على واحد من افراده يصدق واحد وعلى الكثيرين
باصداق كثيرة على ما حققه المحقق الدواني في حواشيه على شرح التجريد الا ترى ان الحيوان يصدق على الحمار والفرس والبغل باصداق لا يصدق و
لا مرية في ان جميع اجزاء زيد يصدق عليه جزء زيد لا يصدق واحد بل باصداق كثيرة فالمنع مكابرة فتدبر قوله ولانه مركب الخ هذا دليل
آخر على ان العدد من الامور الاعتبارية الانتزاعية معطوف على قوله لان العدد الخ صغرى هذا الدليل قوله العدد مركب من الاحاد و
اشار الى كبراه بقوله فيما سياتي والواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج والقياس مرتب على نهج قياس المساواة الذي
يكون متعلق محمول اولاه موضوعا لثانيه ويرجع قياس المساواة الى قياسين وتحريره ههنا بان يقال العدد مركب من الاحاد
والاحاد ليست بموجودة في الخارج فينتج ان العدد مركب مما ليس بموجود في الخارج ويجعل هذه النتيجة صغرى ويضم اليها على سبيل
الكبروية قولنا وكل مركب مما ليس بموجود في الخارج ليس بموجود في الخارج فينتج هذا الشكل لقولنا العدد ليس بموجود في الخارج وهو
المط واشار المحشي ره الى هذه النتيجة بقوله فكذا العدد المركب منه اما اثبات المقدمة الاولى وهو ان العدد مركب من الاحاد فبما بينه المحشي
المدقق ره بقوله لست اقول من الوحدات الخ على سبيل ايتان الجملة المعترضة وتوضيحه ان العدد مركب من الآحاد ولا اقول ان العدد
مركب من الوحدات كما يتوهم من ظاهر عبارات المحققين كالمحقق الدواني حيث ذكروا الوحدات في مواضع الاحاد مسامحة
وقالوا ان العشرة مثلا مركبة من وحدات عشرة وكيف اقول ان العدد مركب من الوحدات والحال انه لو كان كذلك لكان
حمل العدد على المعدودات كحمل الوحدات على المعدودات لان الكل عبارة عن مجموع الاجزاء فحال حمله على الاشياء كحال حمل
اجزائه عليها اذ الكل فرع للاجزاء والفرع تابع للاصل مع ان العدد محمول على المعدودات مواطاة لان العدد يكون متحدا
مع المعدودات في الوجود كما يكون المشتقات متحدة مع موصوفاتها فكما ان المشتقات محمولات على موصوفاتها كذلك
العدد محمول على المعدودات فيقال الرجلان اثنان والدراهم عشرة وهكذا والوحدات محمولة على المعدودات بالاشتقاق
لا بالمواطات فلا يقال زيد وحدة والرجلان وحدتان بل يقال زيد ذو وحدة والرجلان ذو وحدتين فلما ثبت التغاير بين
الاعداد والوحدات بحسب الحمل فلا يكون العدد مركبا من الوحدات بل من الاحاد وهو المطلوب فالكل والجزء واحد في
نحو الحمل اذ يقال زيد واحد والدراهم عشرة قال المحشي في الحاشية المنهية المتعلقة بقوله والوحدات محمولة عليه الخ سواء
اعتبر الجزء الصوري فيها او لا انتهت هذا دفع دخل مقدر تقريره ان الوحدات لو لم يعتبر فيها الجزء الصوري اي الهيئة الوحدانية فلا تكون
الاوحدات محضة فلا يصح حملها على المعدودات بالمواطاة ولا اذا اعتبر في الوحدات الجزء الصوري فلم لا يجوز ان يكون الوحدات
محمولة على المعدودات بالمواطاة وتوضيح الدفع ان الوحدات كالعلة المادية للعدد والهيئة الاجتماعية بمنزلة العلة الصورية له
فالوحدات سواء اعتبر فيها الجزء الصوري اي الهيئة الوحدانية عروضا او دخولا او لا يعتبر غير محمولة على المعدود مواطاة فلا يقال
الرجال وحدات مجتمعة معروضة للهيئة كما لا يقال الرجال وحدات محضة لان الهيئة الاجتماعية لا تجعل الامور الانتزاعية موجودات
واقعية في الخارج فلا تتحد الوحدات بالمعدود فكيف تحمل عليه مواطاة بل انما تحمل عليه بالاشتقاق وهو المطلوب فتدبر بقي اثبات
المقدمة الثانية وهو ان الاحاد ليست بموجودة في الخارج واثبات المقدمة الرابعة وهو ان كل مركب مما ليس بموجود في الخارج
ليس بموجود في الخارج فنقول في اثبات المقدمة الثانية ان الاحاد جمع واحد والواحد من حيث هو واحد ليس بموجود في الخارج
لان الواحد مشتق وكل مشتق لكون النسبة الغير المستقلة الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج داخلة فيه يكون امرا اعتباريا فالواحد يكون
امرا اعتباريا فلا يكون موجودا في الخارج هكذا قال بعض الاعلام ره ولا يخفى انه توجيه لكلام القائل بما لا يرضى به قائله لان المشتق عند المحشي

ح الاحاد جمع واحد والوحدات جمع وحدة فالفرق بين الواحد والوحدة بالاشتقاق والبساطة

ح لعل ثانية اسلى اذ لا يجوز ان يكون تحريره يكون بجزء للحمل المواطاتي ١٢ مولوي محمد علي

على ما حققه في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي ليس مركبا من النسبة فالاصوب ان يقال في اثبات المقدمة الثانية ان المشتق عند المحشي هو امر
انتزاعي ينتزعه العقل من الموصوف بالنظر الى الوصف الذي قام بالموصوف ولا حظ له من الوجود الخارجي بالذات واذا كان حال الواحد
كذلك فقس عليه حال الاعداد وتحقيق اثبات المقدمة الرابعة ان عدم وجود الجزء في ظرف يستلزم عدم وجود الكل في ذلك الظرف واعتبارية
الجزء يستلزم اعتبارية الكل ثم اعلم انه انما قيد المحشي الواحد بالحيثية حيث قال والواحد من حيث هو واحد لان الواحد اعتباري باعتبار
مفهومه الاشتقاقي واما باعتبار المنشاء فهو موجود في الخارج وهذا الوجود في الخارج لا يضر في انتزاعية الاعداد اذ العدد مركب من الاحاد
بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني ثم ههنا ايرادات الايراد الاول ما اورده بعض الاعاظم وتقريره ان تركب العدد من الوحدات ايضا يستلزم
الحط وهو انتزاعية الاعداد لان الوحدات ايضا انتزاعية غير موجودة في الخارج كالاحاد فالاعتبارية ليست موقوفة على تقدير تركب
العدد من الاحاد فلا وجه لتخصيص تركب العدد من الاحاد في اثبات انتزاعية الاعداد والجواب عنه ان المطلوب هو انتزاعية العدد وان كان
حاصلا على تقدير تركب العدد من الوحدات ايضا لكن ذاتيات العدد على التحقيق عند المحشي الاحاد دون الوحدات فلذا اثبت الاول ونفى الثاني ويسير
المقصود ان اعتبارية العدد يتوقف على تقدير تركبه من الاحاد دون الوحدات حتى يتوجه عليه الايراد قال بهاء الدين العاملي في خلاصة
الحساب الحق انه اي الواحد ليس بعدد وان تألف منه الاعداد وقال الشيخ في الهيات الشفاء وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان
يقال انه عدد من اجتماع واحد واحد وتكرر الاحاد انتهى فما قال بحر العلوم ره من ان كون العدد مركبا من الاحاد لا الوحدات خلاف المشهور
وخلاف ما نص عليه الشيخ انتهى فمما لست احصله ثم اعلم انهم عرفوا العدد بقولهم ان العدد نصف مجموع حاشيتيه والمراد بالحاشيتين الصحيحتان لا ان
يكون احدهما صحيحة والاخرى كسرا ولا ريب في ان الواحد ليس له حاشيتان صحيحتان فهو ليس بعدد والايراد الثاني ان حمل الوحدات على المعدود
بالاشتقاق لا ينافي تركب العدد منها لجواز ان يختلف حكم الكل والاجزاء فالعدد يكون محمولا على المعدود مواطاة دون اجزائه اعني الوحدات
واجيب عنه بان حمل الوحدات على المعدود بالاشتقاق وان كان لا ينافي تركب العدد منها الا ان الاولى ان يكون العدد مركبا من
الاحاد التي هي محمولة على المعدود مواطاة حتى يتطابق حكم الكل والاجزاء فتدبر والايراد الثالث ان المعدود لا يلزم ان يكون من مقولة
الكم فقد يكون من غيرها كمقولة الجوهر والعدد عرض من مقولة الكم والمقولات متباينة لا يصدق احدها على ما يصدق عليه الاخرى
لفقدان مناط الحمل وهو الاتحاد بينهما فكيف يصدق العدد على المعدود مواطاة وما يقال الدراهم عشرة فهو محمول على
المسامحة اذ معناه الدراهم معدودة بعشرة كما يقال الثوب ذراع اي الثوب مذروع بذراع والجواب عنه من وجهين
الاول انا لا نم ان التباين بين المقولتين ينافي حمل احدهما بالعرض على ما يصدق عليه الاخرى بالذات فان الممتنع
ليس الا اندراج شيء واحد تحت المقولتين بالذات وليس الممتنع الا اندراج مطلقا سواء كان بالذات او بالعرض فح
لا ضير في حمل العدد بالعرض على ما يصدق عليه المقولة الاخرى بالذات وما قال المورد من ان معنى قولهم الدراهم عشرة ان الدراهم معدودة
بعشرة فجوابه ان العدد لما تركب من الاحاد فصار في معنى المشتق فيكون العشرة ايضا في معنى المشتق فيكون محمولة على الدراهم مواطاة
بلا تاويل فلا يصرف قولهم الدراهم عشرة عن الظاهر الى ان الدراهم معدودة بعشرة اذ لما صح حمل الشيء على الشيء بغير التاويل فاي حاجة الى
التاويل بخلاف قولهم الثوب ذراع فان الذراع جامد كما هو المشهور فكيف يكون الذراع محمولا على الثوب بلا تاويل فح يجب ان يصرف
قولهم الثوب ذراع الى ان الثوب مذروع بذراع كذا قال الفاضل الرام فوري ره والثاني ما اورده الفاضل السبكني من ان العدد
له معينان احدهما نفس المراتب المخصوصة العارضة للمعدود ونسبة هذا المعنى من العدد الى المعدود نسبة العرض اي السواد مثلا
الى موضوعه اي الجسم وهذا هو المعنى الوصفي لاسماء الاعداد وثانيهما الذات المبهمة الماخوذة مع تلك المراتب كالاربع فانه عبارة عن الذات
المبهمة الماخوذة مع صفة الاربعية ونسبة العدد بهذا المعنى الى المعدود نسبة العرضي كنسبة الكاتب الى معروضه كالانسان وهذا هو
المعنى العرفي لها فالعدد الذي هو من مقولة الكم ولا يحمل بالمواطاة على معدوده ليس الا العدد بالمعنى الاول والكلام ليس الا في المعنى
الثاني وهو عرضي لمعدوداته فيكون محمولا على المعدود بالمواطاة فتدبر والايراد الرابع ما اورده بحر العلوم ره وتقريره ان تركب
العدد من الاحاد لا يصح لان الواحد مشتق والمشتق مركب من الذات والصفة والنسبة فتكون النسبة داخلة فيه فيكون هو امرا اعتباريا

ولا يكون حقيقة محصلة فكيف يحصل من اجتماع الآحاد الحقيقة المحصلة الواقعية للعدد وجوابه ان المحشي ره ليس بقائل بكون المشتق مركبا من الذات والصفة والنسبة ومذهبه قد مر آنفا فلا ايراد عليه لو سلمنا فغاية ما لزم منه ان الواحد انتزاعي وكذا الآحاد فكذا العدد ولا ريب في ان الانتزاعي يكون له حقيقة محصلة واقعية والا يكون اختراعيا نعم ليس وجوده في الخارج الا بحسب المنشأ والايراد الخامس انه قد نقل عن بعضهم ان العدد هو الاثنينية والثلثية والاربعية والعدد يطلق على الاثنين والثلث مجازا فلا يكون العدد الحقيقي محمولا على المعروض مواطاة على رأي ذلك البعض بل يكون محمولا بالاشتقاق وان كان العدد المجازي محمولا بالمواطاة على رأيه وجوابه ان قول ذلك البعض مما لا يعبأ به فان الاثنينية والثلثية والاربعية من الاضافات فلو كانت عددا وكما لزم اندراج هذه الامور تحت مقولتين متباينتين بالذات وهو باطل والثاني ان الثلثية واخواتها لا تقبل الانقسام انما القابل للانقسام الثلث واخواته فكيف يكون الثلثية واخواتها من مقولة الكم انما منه الثلث واخواته فتدبر قوله والكلام الواقع الخ توضيحه انه قال الشيخ في الهيات الشفاء العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس انتهى فبقوله وجود في الاشياء بقوله ووجود في النفس توهم ان العدد له وجود في الخارج في ضمن افراده الخارجية وهو الذي عبر عنه الشيخ بقوله له وجود في الاشياء ووجود في النفس اي الذهن فلم يكن العدد ح امرا اعتباريا وهذا خلاف ما يصدره المحشي ره فدفع المحشي ره هذا الوهم بقوله والكلام الخ وتوضيح الدفع انه ليس كلام الشيخ على ظاهره المتبادر منه وهو كون الاعداد موجودة في الخارج بل المراد بالوجود في قول الشيخ له وجود في الاشياء الوجود النفس الامري كما قال المحشي ره في الحاشية المنهية معلقا على قوله ليس على ظاهره يعني كلامه في الوجود النفس الامري لا الخارجي انتهت فملخص كلام الشيخ ان العدد له وجودان وجود في نفس الامر في ضمن افراده ووجود في الذهن بالذات وفي ضمن المعدودات الموجودة في الذهن ايضا وليس كلام الشيخ ان العدد له وجود خارجي في ضمن افراده الخارجية حتى يلزم كون العدد موجودا خارجيا لا امرا اعتباريا فكلام الشيخ في الوجود النفس الامري لا في الوجود الخارجي قوله وليس قول من قال الخ بعضهم قالوا ان العدد لا وجود له الا في النفس فلما كان الوجود المنفي في هذا الكلام مطلقا تبادر بحسب الظاهر ان غرض هذا البعض نفي مطلق الوجود في الخارج عن العدد كما ينادي عليه كلمة الحصر مع ان العدد موجود في الخارج بمنشاء انتزاعه وان لم يكن موجودا فيه بالاستقلال كما هو شان الانتزاعيات فلا يصح نفي مطلق الوجود عن العدد في الخارج فدفع هذا القول بان هذا القول ليس مما يعتد به اذ نفي مطلق الوجود الخارجي عن العدد ليس بصحيح واعترض عليه بعض الفضلاء ره بانه لو حمل قول هذا البعض على الظاهر فهو غير معتد به جزما واما لو صرف عن الظاهر بان يقال ان المراد بالوجود الوجود في نفسه مجردا عن المنشاء فمعنى كلامه ان العدد لا وجود له مجردا عن المنشاء الا في النفس فيكون هذا القول ايضا معتدا به فحال هذا الكلام وكلام الشيخ واحد في انهما بحسب النظر لا يعتد بهما وبعد الصرف عن الظاهر يعتد بهما فالفرق بين القولين كما وقع من المحشي لعله خطاء واجيب عنه بوجهين الاول انا لا نم ان الفارق بين القولين هو المحشي بل هذا القول اعني وليس قول من قال الى قوله يعتد به مقول الشيخ في الهيات الشفاء وليس هذا القول من المحشي حتى يعطف على قوله والكلام الواقع من الشيخ الخ وبالجملة ان المحشي بري عن ورود الاعتراض عليه والثاني انا سلمنا ان هذا القول قول السيد المحشي ره لكنه لما كان الشيخ رئيس الحكماء وامام الفن فصرف المحشي قوله عن الظاهر وصيره معتدا به وهذا البعض لعله لا يكون رئيسا فلم يصرف المحشي كلامه عن الظاهر ولم يجعله معتدا به فقد وضح الفرق بين القولين قوله اما من قال الخ توضيحه انه قال بعضهم ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس انتهى فقوله التي الخ صفة لقوله المعدودات وقوله الا في النفس استثناء مفرغ ومعناه ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان في ظرف من الظرف الا في النفس فقال المحشي ان هذا القول حق لان قائله ما نفى مطلق الوجود عن الاعداد بل نفى وجود العدد في الخارج على سبيل الاستقلال مجردا عن المعدودات ولا شك في كونه حقا ضرورة ان العدد لكونه امرا انتزاعيا غير مستقل في الوجود لا يوجد في الخارج بالتجرد عن مناشي انتزاعه والخلص في باب الاعداد ان العدد ليس اختراعيا محضا وذهنيا محضا بحيث لا يكون له حظ من الوجود الخارجي لا بنفسه ولا بمنشاء انتزاعه كزوجية الخمسة وجبل الذهب بل هو امر انتزاعي موجود في الذهن بنفسه وبمنشاءه ويوجد في الخارج بمنشاءه لا بنفسه مجردا عن المنشاء فان الموجود في الاعيان منشاء انتزاعه ويحكم بوجود العدد في الخارج بالنظر الى وجود منشاءه فيه قال الشيخ في الشفاء فانا قد بينا ان الواحد

سيد رضي كلام بني ١٢٩

لا یتجرد عن الاعیان قائما بنفسہ لا فی الذہن وذلک ما یترتب وجودہ علی وجود الواحد انتہی قال المص وتلک الامور ای حاصلۃ فینا امور مترتبۃ موجودۃ معا
لما ثبت سابقا ان للنفس قدرۃ علی ادراک الامور الغیر المتناہیۃ فی کل آن علی سبیل البدلیۃ والادراک لما کان بزوال امر فلا بد من ان یکون
الامور الغیر المتناہیۃ بازاء ما فی قوتنا من الادراکات الغیر المتناہیۃ فی کل آن علی سبیل البدلیۃ موجودۃ فینا فی کل آن وکان ابطال الامور
الغیر المتناہیۃ الموجودۃ موقوفا علی کونہا مترتبۃ بالتقدم والتاخر ای نحو کان التقدم والتاخر لتوقف ادلۃ ہذا الابطال علی الترتب علی ما ہو
المشہور حاول المص رح الی اثبات الترتیب بین تلک الامور الحاصلۃ السابقۃ الموجودۃ فینا قبل ازالتہا فقال وتلک الامور الخ قولہ ای اعدام
تلک الامور الخ فہم المحشی المحقق رح انہ لو حمل قول المص وتلک الامور الخ علی ما ہو الظاہر منہ من اثبات الترتیب بین انفس تلک الامور وجود الکلی
فی اثباتہ ان یقول المص ان تلک الامور الغیر المتناہیۃ الحاصلۃ فینا یجوز ان تکون اعدادا والعدد الاکثر یستلزم العدد الاقل فان العشرۃ
المخصوصۃ یلزمہا الواحد المخصوص والمائۃ المخصوصۃ یلزمہا العشرۃ المخصوصۃ وہکذا یتحقق مراتب غیر متناہیۃ ومرتبۃ الملزوم مرتبۃ المعروض
ومرتبۃ اللازم مرتبۃ العارض ولا شبہۃ فی تقدم مرتبۃ المعروض علی مرتبۃ العارض فیثبت الترتیب بین تلک الامور ولغی المقدمات الاخر
التی اتی بہا المص من قولہ فعدم الاقل یکون مستلزما لعدم الاکثر الخ لعدم الاحتیاج الی تلک المقدمات فح لا بد من تقدیر المضاف وہو لفظ
الاعدام فیکون مقصود المص ح اثبات الترتیب بین تلک الامور الغیر المتناہیۃ الحاصلۃ فینا من جانب اعدام تلک الامور المتاخرۃ عن
وجودات تلک الامور ثم ابطال تلک الاعدام المتاخرۃ اللاحقۃ المترتبۃ اولا وبالذات بلا واسطۃ وابطال تلک الامور الغیر المتناہیۃ
ثانیا وبالعرض لا ریب فی ان ہذا المقصود ای اثبات الترتیب فی تلک الامور من جہۃ الاعدام المتاخرۃ عن وجوداتہا لا یحصل الا بذکر
جمیع ما ذکرہ المص فاثبت الترتیب بین تلک الاعدام اولا بقولہ فعدم الاقل الخ ولما کان ہذا موقوفا علی اثبات ترتیب تلک الامور وجودا
جعلہ مقدما حیث قال لما کان العدد الاکثر الخ قال المحشی فی حاشیۃ الحاشیۃ کما یشہد بہ قولہ فعدمات الاعداد انتہت توضیحہا ان المص جعل
نتیجۃ الدلیل اجتماع عدمات الامور الغیر المتناہیۃ الحاصلۃ فینا حیث قال آخرا فعدمات الاعداد الغیر المتناہیۃ تکون موجودۃ فینا
بالفعل وہذا القول من المص شاہد علی ان المضاف وہو لفظ الاعدام علی کلام المص وتلک الامور الخ مقدر لیکون النتیجۃ ما ہو الدعوی
اولا فان قلت لم اثبت المص الترتیب بین تلک الامور الغیر المتناہیۃ من جہۃ اعدامہا المتاخرۃ دون انفسہا ولم ابطل تلک الاعدام
اولا وبالذات وتلک الامور ثانیا وبالعرض ولم لم یثبت الترتیب قصدا بین انفس تلک الامور قلت لانہ علی تقدیر کون العلم بالزوال
یکون العلم عدم امر من تلک الامور الغیر المتناہیۃ الحاصلۃ فینا فاذا ثبت الترتیب بین تلک الامور من جہۃ اعدامہا فیلزم بطلان تلک
الاعدام اولا وبالذات وہذہ الاعدام ہی العلوم لا غیرہا فیلزم بطلان انفس العلوم لعدم تناہیہا واما اذا ثبت الترتیب بین تلک الامور
الغیر المتناہیۃ الحاصلۃ فینا من جہۃ انفسہا فلزم بطلان تلک الامور وہی غیر العلوم لا عینہا فیلزم علی تقدیر کون العلم زوالا بطلان الامور
الاخر لعدم تناہیہا ولا ریب فی ان الزام اللاتناہی فی انفس العلوم علی تقدیر کون العلوم زوالات اشنع من الزام اللاتناہی فی غیر
تلک العلوم علی تقدیر کون العلوم زوالات لا یقال اذا قدر لفظ الاعدام المضاف یکون المقصود بیان الترتیب بین تلک الامور عدما فقط
لا وجودا ایضا فح یکون قول المص فی الدلیل العدد الاکثر مستلزم للعدد الاقل لغوا لانا نقول نعم الا ان بیان الترتیب بین تلک الامور عدما
موقوف علی بیان الترتیب بین تلک الامور وجودا فبیان الترتیب بین تلک الامور وجودا مقصود بالعرض فلا یکون قولہ فی الدلیل
العدد الاکثر الخ لغوا بقی ہہنا شیء وہو ان الاعدام وان کانت مترتبۃ الا انہا لیست بموجودۃ مجتمعۃ بالفعل فکیف یجری فیہا البرہان
لعدم اجتماعہا بخلاف تلک الامور فانہا لما کانت مجتمعۃ وثبت الترتیب بینہا باعدامہا فصارت مجتمعۃ ومترتبۃ معا وہی باطلۃ
بالبرہان وقد یقال ان مراد المص اثبات الترتیب بین تلک الامور الغیر المتناہیۃ التی فینا بازاء الادراکات التی ہی فی قوۃ النفس
وجودا وعدما واثبات الترتیب بین تلک الامور وجودا وان کان یکفی فی اجزاء براہین ابطال التسلسل الا ان المص اثبت الترتیب
بینہا عدما قطعا فقول المص العدد الاکثر مستلزم للعدد الاقل فیثبت الترتیب وجودا وقول المص فعدم الاقل مستلزم لعدم الاکثر الخ
فیثبت الترتیب عدما وقولہ فاذا کان عدم الخ تاکید للاستلزام باعتبار العدم وتنبیہ علی ذلک الاستلزام ولا شک فی ان الزام
اللاتناہی فی انفس العلوم وفی غیرہا معا کما ہو متحقق حین ہذا التوجیہ اشنع من الزام اللاتناہی فی انفس العلوم کما ہو متحقق حین

تقدير المضاف ولا يذهب عليك ان القول بان مقصود المص اثبات الترتيب بين تلك الامور وجودا وعدما لا يساعده سوق الدليل كما لا يخفى
على الفطن ومما يضعفه جعل المص استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر الموجب للترتيب بين الاعدام محط الفائدة وتاليا واستلزام الاكثر للاقل المثبت
للترتيب بين انفس تلك الامور وسيلة له ومقدمة قوله وح ترتيبها الخ توضيحه انه لما قدر لفظ الاعدام فيثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية
الحاصلة فينا من جهة الاعدام المتاخرة عن ذواتها وجوداتها بان يقال الزوال الذي عرض للامر من تلك الامور بحصول الادراك الاول
يكون اولا والزوال الذي عرض للامر الثاني من تلك الامور بحصول الادراك الثاني يكون ثانيا والزوال الذي عرض للامر الثالث من تلك
الامور بحصول الادراك الثالث يكون ثالثا وهكذا فصارت تلك الامور الغير المتناهية مجتمعة ومترتبة بالترتيب العرضي من جهة اعدامها المتاخرة
عن وجوداتها وقد ظهر بطلان الامور الغير المتناهية المجتمعة المترتبة في الحكمة ببراهين قال المص مستدلا على ترتب عدمات تلك الامور الحاصلة
فينا المجتمعة وهي الاعداد مثلا لانه لما كان العدد الاكثر كتسعين مثلا مستلزما للعدد الاقل كتسعة وثمانين فان تسعة وثمانين كالجزء لتسعين
فالاكثر اعني تسعين يكون ملزوما والاقل اعني تسعة وثمانين يكون لازما وهذا الاقل اعني تسعة وثمانين ملزوم لما هو اقل من هذا الاقل
بواحد وهكذا فلا شبهة ح في ثبوت الترتيب بين تلك الامور اعني الاعداد باللازمية والملزومية فاذا ثبت هذا فعدم الاقل يكون مستلزما
لعدم الاكثر اذ عدم الاقل عدم اللازم وعدم الاكثر عدم الملزوم وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم سواء كان باللزوم بواسطة او بلا واسطة وان ليس
عدم الملزوم يستلزم عدم اللازم بجواز كون اللازم اعم كالحرارة للنار فقد ثبت الترتيب بين عدمات تلك الامور ايضا باللازمية والملزومية
قوله لا يخفى عليك الخ لا باس علينا بان نفصل هذا المقام فنقول اولا ان التقدم على خمسة اقسام الاول التقدم بالزمان وهو ان يكون
المتقدم قبل المتاخر بحيث لا يجامع المتقدم مع المتاخر اجتماعا دائميا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وكتقدم موسى على نبينا عليهما السلام
الا ان التقدم والتاخر في الاول بالذات وفي الثاني بالعرض والثاني التقدم بالطبع وهو ان يكون المتاخر بحيث لا يوجد الا بان يكون
المتقدم موجودا قبله او معه ولا يكون المتقدم علة تامة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين والثالث التقدم بالشرف وهو ان يكون
للمتقدم كمال وشرف ليس للمتاخر كتقدم العالم على الجاهل والرابع التقدم بالرتبة وهو القرب عن المبدء المحدود بان يفرض مبدء
محدود معين يكون احد الشيئين اقرب منه والآخر ابعد فالاقرب له تقدم بالرتبة على الابعد وهذا التقدم هو التقدم الوضعي والتقدم المكاني
كما في صفوف المسجد بالنسبة الى المحراب فللصف الاول تقدم بالرتبة على الثاني والخامس التقدم بالعلية وهو كون المتقدم فاعلا للمتاخر مستقلا
بالتاثير في المتاخر مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع جميع موانع التاثير ويسمى هذا المتقدم علة تامة وما سوى العلة التامة
من العلل الناقصة كالعلة المادية والصورية والفاعلية داخل في المتقدم بالطبع وثانيا ان التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وذلك المعنى تقدم المحتاج اليه على المحتاج وله فرد ان الاول التقدم
بالطبع ان لم يكن المتقدم علة تامة للمتاخر والثاني التقدم بالعلية ان كان المتقدم علة تامة للمتاخر وثالثا ان قوله لا يخفى عليك
الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الترتيب يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي اي التقدم بالعلية والتقدم بالطبع وبالتقدم والتاخر
الوضعي وبالتقدم والتاخر بالشرف وبالتقدم والتاخر بالزمان وليس شيء من هذه التقدمات في تلك الامور اما الاول فلانه لم يثبت كون
احد من تلك الامور علة تامة للآخر حتى يثبت التقدم بالعلية واما الثاني فلانه ما ثبت اقتضاء طبيعة احد من تلك الامور تقدما على الآخر
حتى يثبت التقدم بالطبع واما الثالث فظاهر اذ لا اختلاف في مكان تلك الامور بل كلها في النفس واما الرابع فلانه لا شرف لاحد منها
على الآخر واما الخامس فلان جميع تلك الامور حاصلة في كل آن كما تقرر من اجتماعها فاين التقدم بالزمان ولما لم يثبت تقدم من
تلك التقدمات في تلك الامور فلا يصح القول بكون الترتب في تلك الامور فلم ذهب المص الى ترتبها وتوضيح الدفع ان الترتب
كما يحصل بالتقدم والتاخر الذاتي كما بين العلل والمعلولات فان العلل ذواتها متقدمة على المعلولات وذواتها بالذات والمعلولات محتاجة الى العلل سواء كانت
العلل ناقصة او تامة فيصح انتزاع القبلية من العلة نظرا الى ذاتها كما يصح انتزاع البعدية من المعلول وان وجدا في الخارج
معا الا ترى الى طلوع الشمس ووجود النهار فانهما وان وجدا في الخارج معا الا ان القبلية تنتزع من طلوع الشمس والبعدية من
وجود النهار وكما يحصل بالتقدم والتاخر الوضعي المكاني كما بين الاجسام والمقادير العارضة للاجسام فللاجسام تقدم

وتاخر وضعي ومكاني بالذات وللمقادير بالعرض وبواسطة الاجسام لكونها موجودة في الاجسام وكما يحصل بالتقدمات والتاخرات الاخرى كذلك
يحصل بالملازمية والملزومية فان مرتبة الملزوم مرتبة المعروض ومرتبة اللازم مرتبة العارض ولا شبهة في تقدم مرتبة المعروض على مرتبة العارض
فقد ثبت الترتيب بين تلك الامور من هذا القبيل ورابعا ان تقدم المعروض على العارض وراء التقدمات الخمس التي ذكرناها صرح بالحق الحقيق
في نقد التنزيل وقد عبر بعضهم عنه بالتقدم بالماهية وخامسا ان ذات الملزوم موصوفة والملزومية والملزوم من حيث هو ملزوم صفتان لها
وكذا ذات اللازم موصوفة واللازمية واللازم من حيث هو لازم صفتان لها والملزوم من حيث هو ملزوم متضايف للازم من حيث هو
لازم تضايفا مشهوريا فلا يكون بينهما تقدم وتاخر بل يكون كل منهما مع الآخر واللازمية متضايفة للملزومية تضايفا حقيقيا فلا يكون احدهما
تاخر وللآخر تقدم بل يكون كل منهما مع الآخر وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية متقدمة على اللازم من حيث
هو لازم اي مع وصف اللازمية لان ذات الملزوم متقدمة على وصف الملزومية لتقدم الموصوف على الصفة ووصف الملزومية
ووصف اللازمية متضايفان كما مر فيكونان معا في زمان واحد ولا شك في ان المتقدم على ما مع الشيء في زمان متقدم على ذلك الشيء
فيكون ذات الملزوم من حيث هي هي متقدمة على وصف اللازمية ايضا فتكون متقدمة على اللازم من حيث هو لازم اي مع وصف اللازمية ايضا
وهو المط وكذا ذات اللازم من حيث هي هي متقدمة على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية لان ذات اللازم متقدمة على
وصف اللازمية وهو وصف الملزومية متضايفان فيكونان معا في زمان واحد فيكون ذات اللازم متقدمة على وصف الملزومية فتقدم
على الملزوم من حيث هو ملزوم اي مع وصف الملزومية وذات الملزوم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف الملزومية قد تكون
متقدمة على ذات اللازم من حيث هي هي مع قطع النظر عن وصف اللازمية كما اذا كان ذات الملزوم جوهرا وذات اللازم عرضا محتاجا
الى الجوهر في قيامه وقد يكون ذات الملزوم من حيث هي هي متاخرة عن ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان ذات الملزوم كلا
وذات اللازم جزءا وبمثله فيما نحن فيه فان ذات العدد الاكثر الملزوم متاخر عن ذات العدد الاقل اللازم وقد تكون ذات الملزوم من
حيث هي هي مع ذات اللازم من حيث هي هي كما اذا كان اللازم والملزوم معلولين لعلة واحدة كالفلك الاول فانه ملزوم للعقل الثاني
اللازم وهما صادران من العقل الاول فهما معا في الوجود ولا يقال لا يعقل كون الكل ملزوما والجزء لازما اذ اللازم على اصطلاح المنطقيين هو ما يخرج
عن الشيء ممتنع الانفكاك عنه فكيف يكون الجزء لازما للكل لانا نقول المراد باللازم فيما نحن فيه ليس ما هو المصطلح بل هو الاعم منه اي
ما يكون ممتنع الانفكاك عن الشيء سواء كان داخلا في ذلك الشيء او خارجا عنه فيتصور كون الجزء لازما للكل ايضا قوله كما بين الاجسام والمقادير
المراد بالاجسام الاجسام الطبيعية وبالمقادير الاجسام التعليمية والجسم الطبيعي عند المشائين عبارة عن الجوهر المركب القابل للانقسام في الابعاد
الثلث في الجملة فله جزآن جوهران يحل احدهما في الآخر يسمى المحل الهيولى الاولى والحال الصورة الجسمية وعند الاشراقيين هو عبارة عن الجوهر البسيط
المتصل في حد ذاته القائم في حد ذاته لا يحل في شيء آخر وهي الصورة الجسمية المتحيزة بالذات فلا تركيب للجسم عندهم بل هو امر بسيط والجسم
التعليمي عبارة عن العرض القابل للقسمة لذاته في الابعاد الثلث القائم بالجسم الطبيعي الساري في الجسم الطبيعي في الجهات الثلث وانما سمي جسما
تعليميا لكونه مبحوثا عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية واذا عرفت هذا فاعلم ان الجسم الطبيعي جوهر محسوس بالعرض والاعراض التي من
جملتها الجسم التعليمي محسوسة بالذات قال قطب الملة والدين الشيرازي في شرح حكمة الاشراق الحس لا يدرك منه الا الاعراض الغير
الداخلة في حقيقة الجسم كالبصر يدرك لونه وشكله ومقداره والشم ريحه والذوق طعمه والسمع صوته واللمس كيفياته اذا ادى الحس الى
العقل تلك الاعراض حكم العقل بوجود الجسم لانها لا تقوم الا بجسم طبيعي فهو محسوس من جهة عوارضه وليس بمحسوس صرفا انتهى وقال المحشي
في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي في مبحث الكلي الطبعي لا يخفى ان الشيء لا يصير محسوسا بالذات او بالعرض الا بعد اقترانه بعوارض
مخصوصة من الاين والوضع ونحوهما فالطبيعة لما اعتبرت مجردة عنها لا تكون محسوسة اصلا وتفصيله ان المحسوسات لها مراتب الاولى
نفسها من حيث هي هي وفي هذه المرتبة لا يصدق عليها الا ذاتياتها والثانية نفسها من حيث هي موجودة وفي هذه المرتبة يصدق
الذاتيات والوجود وما يحذو حذوه من العرضيات والثالثة نفسها من حيث اتصافها بالعوارض المخصوصة المتاخرة عن الوجود
من الاين واللون والوضع ونحوها وفي هذه المرتبة يتعلق بها الحس وتصير محسوسة بالذات او بالعرض فظهر ان الماهية

مع قطع النظر عن هذه الاعراض المخصوصة موجودة وليست بمحسوسة اصلا انتهى وقال القاضي محمد مبارك الكوفاموي في حاشيته على الحاشية
الزاهدية على شرح التهذيب الجلالي اقول تحقيقه ان المحسوس بالذات ما يدرك باحدى الحواس الظاهرة بالذات وهو ليس الا الاعراض
كالالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والحرارة والبرودة ونحوها ومعروضها يدرك بها بالعرض انتهى واما الاشارة الحسية
فلها معان ثلث الاول فعل المشير وهو المعنى المصدري اي تعيين الشيء بالحس بالذات او بالعرض والثاني ثمرة المعنى المصدري وهو الامر
الممتد الخيالي الآخذ من المشير الى المشار اليه والثالث تعيين الشيء بالحس بانه في هذا المكان او في ذلك المكان بالذات او بالعرض و
كل من هذه المعاني تابع في تعلقه بالمشار اليه اولا لان يتوجه المشير اليه اولا وكل من الجوهر والعرض صالح لان يتعلق التوجه اليه ولا كل
منهما يمكن ان يكون مشارا اليه اولا وبالذات باي معنى اخذت الاشارة فكون الشيء مشارا اليه بالذات بالاشارة الحسية لا يقتضي ان يكون
محسوسا بالذات ايضا فما قال المحقق الدواني في شرحه على هياكل النور الاعراض وان قبلت الاشارة الحسية لكن قبولها لا لذواتها بل بواسطة
حلولها في الاجسام انتهى مما لست احصله اللهم ثبت اقدامنا على الصراط المستقيم ولا تجعلنا مائلين عن النهج القويم قوله وانما لم يثبت الخ دفع
دخل مقدر تقريره انه بين الامور المذكورة المجتمعة وهي الاعداد مثلا على حسب الفرض يمكن الترتيب بالعلية والمعلولية ايضا بان يقال ان العدد
الاقل جزء للعدد الاكثر والجزء يكون علة للكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فوجود العدد الاقل علة ناقصة لوجود العدد الاكثر فثبت
الترتيب بين تلك الامور اي الاعداد من جهة انفسها وعدم العلة يكون علة لعدم المعلول فعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر فثبت
الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدامها المتاخرة عن وجوداتها وبالجملة اذا ثبت الترتيب بين تلك الامور عدما ووجودا بالعلية و
المعلولية فلم عدل المصنف عن ثبوت الترتيب بالعلية والمعلولية الى ثبوت الترتيب باللازمية والملزومية وحاصل الدفع ان العدول
لوجهين الوجه الاول انه قد تقرر في محله ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته كالعشرة مثلا لا تتركب من ثمانية واثنين او من ستة
واربعة وهكذا فاذا لم يتركب العدد من الاعداد التي تحته فلا يكون العدد الاقل جزء للعدد الاكثر حتى يكون وجود العدد الاقل علة لوجود
العدد الاكثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر كما قلتم فلا يكون بين الاعداد علية ومعلولية ومن هنا قد تبين لك ان هذا الوجه
منع على كون الاقل جزء للاكثر في الاعداد ثم اعلم ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته بوجوه منها ما اورده احسن المحققين حو تقريره
ان العدد امر انتزاعي كما تقرر وحقيقة الامور الانتزاعية ليست الا ما حصل عند العقل بعد الانتزاع ولا ريب في انا اذا انتزعنا
ستة اعداد مثلا ولاحظناها بجملة مجتمعة تحصل لنا حقيقة الستة مع انا نغفل عن انتزاع الثلثة والثلثة او الاربعة والاثنين او الخمسة والواحد
فلو كان هذه الاعداد ذاتية للستة للزم استغناء الستة عن الذاتي وهو محال وقس عليه حال سائر الاعداد فان قلت ان هذا الدليل انما يتم
لو كان تصور الستة بالكنه مع الغفلة عن الاعداد التي تحتها وهو ممنوع لا يجوز ان يكون الستة متصورة بالوجه ويكون تركبها من
الاعداد التي تحتها فانا نتصور كثيرا من الماهيات المركبة بالوجه وندهل عن مقوماتها واجزائها وهذا لا يدل على عدم تركبها منها قلت
هذا غفلة عما سبق من ان كنه الانتزاعي ما حصل في الذهن لا غير ومنها ما قال المحشي في الحاشية المنهية قال ارسطو لا تحسبن ان الستة
خمسة ثلثة بل هي ستة مرة واحدة واستدلوا عليه بان الستة مثلا ان تقومت بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم الترجيح
بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد كان في تقومها فيستغني به عما عداه ولا يخفى ان هذا البيان
لا يجري في الثلثة فلا بد فيه من ضم مقدمة وجدانية وهو التوافق بين الاعداد في هذا الحكم ويمكن ايضا ان يستدل بان الاثنين والثلثة
حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة فالاثنان مركب من الوحدتين والثلثة ان كانت مركبة من العدد تكون مركبة من العددين اثنان ومن الوحدة
وح لا يكون لها حقيقة محصلة وتكون مثل المركب من المقولتين فيلزم ان يكون هو ح مركبا من الوحدات ثم الوجدان السليم
يحكم بعدم التفرقة بين عدد وعدد في هذا الحكم فثبت ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته انتهت
قوله فيها قال ارسطو الخ يفهم مما حرره المحقق الدواني في انموذج العلوم ان هذا مضمون صحيفة كتبها ارسطو الى
بعض تلامذته قوله فيها لا تحسبن بحسب ما حسبان من سمع يسمع بنداشتن وشمردن قوله فيها ان الستة ثلثة ثلثة يعني لا تظنن
ان الهيئة الاجتماعية قد عرضت ولا فصلت الاعداد التي تحت الستة كالثلثة والثلثة والاربعة والاثنين مثلا ثم عرضت

الهيئة الاجتماعية الاخرى بعد اجتماع العددين منها فحصلت بعروض هذه الهيئة ستة قوله فيها بل هي ستة اى بل ان الستة حاصلة من اجتماع
احاد مخصوصة وعروض هيئة اجتماعية لها مرة واحدة قوله فيها واستدلوا عليه اى على ان العدد لا يتركب من الاعداد التى تحته قوله فيها بان الستة
الخ يعنى ان الستة مثلا لو تركبت مما تحتها من الاعداد وهى ثلثة وثلثة واربعة واثنان وخمسة وواحدة فان تقومت وتحصلت حقيقتها من
ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا ريب فى ان الستة كما يحصل من ثلثة ثلثة كذلك تحصل من اربعة واثنين
وخمسة وواحدة والثلثة والثلثة وغيرها متساوية الاقدام فى تحصيل ماهية الستة وتقويم حقيقتها وليس لاحدها ترجيح على الآخر فاقرار
ان الستة متقومة من ثلثة ثلثة لا من اربعة واثنين وخمسة وواحدة اقدام على تجويز الترجيح بلا مرجح وههنا بحثان الاول بالمنع التفصيلى
وهو مشرب المحشى المحقق رح فى رسالته المفردة فى تحقيق ماهية العدد وتوضيحه انا لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير تقوم الستة مثلا
بثلثة ثلثة دون اربعة واثنين وخمسة وواحدة لان تخلل الجعل بين الشئ وذاتياته محال فان النسبة بين الذات والذاتى نسبة الصورة
والوجوب فالذاتيات فى ثبوتها للذات وفى تقويمها للذات لا تكون مفتقرة ومحتاجة الى المرجح الجاعل الذى يجعل تلك الذاتيات مقومة
لتلك الذات فكون شئ دون شئ ذاتيا لشئ آخر ليس محتاجا الى المرجح فيجوز ان يكون الثلثة والثلثة ذاتيا للستة دون الاربعة والاثنين والخمسة
والواحدة فالاستفسار من مرجح يجعل ثلثة ثلثة ذاتيا للستة كاستفسار ان الانسان لم صار حيوانا وهل هذا الا سفه والجواب عنه ما اورده
المحقق البهارى رح وتقريره انه ليس غرضنا ان تقويم الذاتيات للذات فى الواقع يحتاج الى المرجح حتى يرد ايرادكم بل مطلوبنا انه اذا كانت
الامور الكثيرة صالحة لان يكون كل منها مقوما لشئ كما ههنا فحكم العقل بتقويم ثلثة ثلثة دون غيرها للستة لا بد له من مرجح كيف والعقل
لا يفرق بين ثلثة وثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة فحكم العقل بان ثلثة ثلثة ذاتيات للستة والباقى خارج عن حقيقتها لا بد من مرجح
يرجح احدى هذه المذكورات بالتقويم والتحصيل عند العقل والا يلزم الترجيح بلا مرجح فى حكم العقل فلا ايراد وفيه ان المقصود ابطال تركب العدد
فى الواقع من الاعداد التى تحته والمثبت من الدليل انما هو بطلان تركب العدد من الاعداد التى تحته فى حكم العقل لا فى الواقع اذ يجوز ان يكون
بعض الاعداد ذاتيا للستة ومقوما لحقيقتها فى نفس الامر ويكون لزوم الترجيح بلا مرجح فى حكم العقل لكونه جاهلا بالذاتية ولا ضير فلا يثبت من
هذا الدليل ما هو المقصود فلا يتم التقريب والثانى بالمعارضة وهو ان حقيقة الستة كما تحصل من الاحاد كذلك تحصل من الاعداد وليس
للوحدات والاحاد فى تقويم حقيقة الستة اولوية من الاعداد فالقول بان الستة مثلا متقومة من الاحاد دون الاعداد ترجيح بلا مرجح
وان قيل ان الستة مثلا متقومة من كل واحد من الاعداد والوحدات فيلزم المحذور الآتى من استغناء الشئ عما هو ذاتى له
واجاب عنه الشارح الجديد العلامة على القوشجى رح للتجريد بان العدد شامل على الوحدات على كل تقدير سواء قلنا بتركب
العدد الفوقانى من الاعداد التحتانية او من الوحدات اما الاشتمال على الوحدات على القول الثانى فظاهر واما الاشتمال
على الوحدات على القول الاول فلانه اذا سئل عن حقيقة تلك الاعداد التحتانية التى جعلت اجزاء ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء وهكذا حتى يصل النوبة الى الاثنين فاذا سئل عن الاثنين
فلا بد من ان يجاب بانه مركب من واحد واحد فاذا ثبت اشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فالاولى ان يقال من بدو الامر
ان الاعداد مركبة من الاحاد لثبوت المرجح فى الاحاد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح حين القول بالتركب من الاحاد بخلاف التركب من
الاعداد فان القول بالتركب من بعضها دون بعض مع تساوى الجميع فى التقويم والتحصيل ترجيح بلا مرجح وفيه خدشة من وجهين
الاول ما اورده المحقق البهارى وفصل بانا لا نم ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح كيف ولو كان الاشتمال موجبا
للاولوية والترجيح لكان تركب السرير من العناصر الاربع اولى وارجح من تركب السرير من قطعات الخشب المخصوصة والثانى ابطال المقدم
مثله واما بيان الملازمة فعلى قياس ما بينه المجيب بان يقال انه اذا سئل عن حقيقة قطعات الخشب التى هى اجزاء السرير ثم عن حقيقة
اجزاء تلك الخشب وهكذا ثم وثم الى ان ينتهى السوال الى الاجزاء الاولية فاذا سئل عن الاجزاء الاولية فلا بد ان
يجاب بانها العناصر الاربع فالعناصر كالوحدات فى انتهاء الجواب اليها فينبغى ان يقال من بدو الامر ان السرير مركب
من العناصر لا من القطعات المخصوصة وفيه ما اورده بعض الفضلاء من ان قياس العدد على السرير قياس
مع الفارق اذ الوحدات لما اقترنت بالهيئة الوحدانية تكون كافية فى تحصيل العدد عند العقل بلا شبهة

سلمه اى مولانا غلام يحيى ۱۲ منه

سلمه اسكا مولانا غلام يحيى

سلمه الدوري غلام يحيى

بخلاف السرير فانه وان اشتمل على العناصر لكن العناصر لا تكفي مع الهيئة في تحصيل السرير كما يشهد به المشاهدة فالاشتمال مع كفاية المشمول عليه في
تحصيل الشامل توجب الاولوية والترجيح لا مجرد الاشتمال وهذا متحقق في الاعداد دون السرير فكيف يكون تركب السرير من العناصر على هذا
التقدير اولى من تركبه من القطعات المخصوصة اللهم الا ان يقال انا لا نم ان الوحدات مع الهيئة الوحدانية كافية لتحصيل حقيقة العدد بجواز ان
يكون الوحدات مع الهيئة الوحدانية محصلة لمفهوم مساو للعدد لا لحقيقته كما ان الجسم النامي مع الناطق محصل لمفهوم مساو للانسان لا لحقيقة
الانسان والثانية لا نسلم ان اشتمال العدد على الاحاد يوجب الاولوية والترجيح الا انه لا يلزم من هذه الاولوية جزم العقل بان تقويم الاعداد
في الواقع من الراجح اي الوحدات دون المرجوح اي الاعداد لانه اذا امكن صدق الجزئية على الاعداد والوحدات وان كان احدهما
اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن الحكم بان الجزئي في الواقع هو الثاني دون الاول والسر فيه ان رجحان صدق شيء على شيء لا يستلزم
رجحان وقوعه في الواقع فالمقصود ليس بحاصل كذا قيل فتدبر قوله فيها وان تقومت بالكل الخ توضيحه ان حقيقة الستة لو تقومت و
تحصلت بكل واحد من ثلثة وثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحدة لزم استغناء الشيء اي الستة عما هو ذاتي لذلك الشيء وهو بط ووجه اللزوم
ان كلا من المذكورات كاف في تقويم الستة فيستغني بكل واحد منها عما عداه مثلا ثلثة وثلثة كافية في تقويم الستة فصارت الستة حاصلة بها غير
محتاجة في تقومها الى غيرها مع ان الغير ذاتي للستة ايضا فيلزم ان لا يكون الكل محتاجا الى الجزء وهو استغناء الشيء عن الذاتي وكذا الاثنان و
الاربعة كافية في تقويم الستة وليس الستة في تحصيلها محتاجة الى الثلثة والثلثة مع ان الثلثة والثلثة ذاتي للستة ايضا وهكذا ومع قطع
النظر عن لزوم الاستغناء عن الذاتي يلزم تعدد الحقايق والماهيات لشيء واحد وهو بط بالضرورة ووجه اللزوم ان كل واحد من المذكورات
مغاير للآخر وكاف في تقويم حقيقة الستة واذا بطل شقا تركب الستة من الاعداد التي تحتها ثبت انها ليست بمركبة من الاعداد بل من الاحاد
وهو المطلوب وههنا بحث مستفاد من كلام المحشي المحقق في رسالته المفردة في تحقيق ماهية العدد وهو انه انما يلزم ما ذكرتم من الاستغناء
لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من كل واحد من المذكورات على سبيل البدلية كالستة مثلا تتركب تارة من الاثنين والاربعة واخرى
من الخمسة والواحدة واخرى من الثلثة والثلثة ونحن لا ندعيه بل نقول انه يجوز ان يكون حقيقة الستة ملتئمة من مجموع المذكورات
على سبيل الاجتماع فكيف يلزم الاستغناء عن الذاتي والجواب عنه من وجهين الاول انه لو كانت حقيقة الستة ملتئمة من
مجموع المذكورات بعروض هيئة واحدة للمجموع فلم يبق الستة ستة بل تزيد عليها كما لا يخفى على اولي البصائر وهل هذا الا تهافت
والثاني انه يلزم الاستغناء عن الذاتيات على كل تقدير سواء كان تركب الستة من الاعداد التحتانية على سبيل البدلية او
على سبيل الاجتماع لانا نعلم قطعا انه يحصل حقيقة الستة من مجموع الاثنين والاربعة وليس الستة في تقومها محتاجة الى الاخرى فيلزم
استغناء الستة عن الذاتيات الباقية مع انها ايضا فرضت ذاتيات فهل هذا الا كر على ما فر عنه ومن ههنا اندفع ما اورده بحر العلوم
من ان الاولى ان يقال ان تركب بالكل بدلا لزم استغناء الذات عن الذاتي وان تركب عن الكل معا لم يبق حقيقة للستة
بل يزيد عليها ووجه الاندفاع انه على تقدير تركب العدد عن الكل معا ايضا يلزم الاستغناء على ما قررنا ولو ناد على حقيقة الستة ايضا
فتدبر فان قلت لم استحال استغناء الشيء عما هو ذاتي له قلت لان استغناء الشيء عما هو ذاتي له يوجب ان يكون بين الذات والذاتي
نسبة الجواز والامكان بانه يمكن ان يحصل الذات بهذا الذاتي ويمكن ان يحصل بالذاتي الآخر وهكذا مع ان الضرورة العقلية شاهدة
بان النسبة بين الذات والذاتي بالضرورة فان الذاتي ضروري الثبوت للذات لا بالامكان والجواز فان قلت ان العدد الكلي
كالستة مثلا متقوم ومتحصل من القدر المشترك بين الذاتيات لا من خصوص الذاتيات واستغناء الستة عن خصوص الذاتيات
لا من القدر المشترك فلا يلزم الاستغناء عن الذاتي قلت ان القدر المشترك بين الذاتيات الذي يكون كافيا في تقويم حقيقة الستة
وتحصيلها ليس الا الوحدات وفيه المطلوب قوله فيها ولا يخفى الخ نقض على الدليل توضيحه ان الدليل الذي ذكر
لعدم تركب العدد من الاعداد التحتانية لا يثبت المدعى في كل عدد فان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير ان يكون
العدد مركبا مما تحته من الاعداد لا يجري في الثلثة فان الثلثة ليس تحتها اعداد كثيرة حتى يقال ان الثلثة لو تركبت من البعض
دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح ولو تركبت من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي بل تحت الثلثة ليس الا اثنان

سلمنا

والواحد فيجوز ان يكون الثلثة مركبة منها ولا ضير فيه وفيه انا نجري هذا الدليل في الثلثة ايضا بان نقول ان تركب الثلثة من الاثنين والواحد
وتركبها من الاحاد محتملان فاذا تركب الثلثة من كل واحد منها لزم الاستغناء عن الذاتي وان تركب الثلثة من البعض دون البعض
لزم ترجيح بلا مرجح فتدبر قوله فيها فلا بد الخ جواب عن النقض حاصلا انا نجري ذلك البرهان في الثلثة ايضا بعد ضم المقدمة الوجدانية التي نجدها
من انفسنا فلا نقض قوله فيها فيه اي في الثلثة وتذكير الضمير نظرا الى ان الثلثة بالتاء تستعمل في المذكر على غير القياس كما تقرر في النحو قوله
فيها وهو التوافق الخ ضمير هو راجع الى المقدمة والتذكير باعتبار الخبر حاصلا ان الاعداد كلها متفقة في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد بحكم
الوجدان لان جميع الاعداد متحدة في الماهية بلا ريب فاذا لم يكن واحد من الاعداد مركبا منها بالدليل لم يكن شيء من الاعداد مركبا منها
فالستة ليست متقومة من الاعداد للزوم المحذور فيه فكذلك الثلثة ليست مركبة من الاعداد لاتحاد الحكم وان لم يلزم فيه ضير اصلا فلزوم المحذور
في تركب واحد من الاعداد يكفي لعدم تركب جميع الاعداد من الاعداد فتدبر فان للخصم مجالا في منع المقدمة الوجدانية لا يسكته الا
البرهان قوله فيها ويمكن ايضا الخ اشار بلفظ يمكن الى ان في هذا الدليل خدشات كما ستظهر لك قوله فيها ان يستدل اي على ان العدد
لا يتركب من الاعداد قوله فيها بان للاثنين الخ تقريره انه لا ريب في ان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة واقعية غير مخترعة يترتب عليها
آثار سوى آثار اجزائها لكون تلك الحقيقة من مقولة الكم وغيره ولها اي لكل واحد من الاثنين والثلثة لوازم مختصة لا توجد لوازم
احدهما في الآخر كالزوجية فانها لازمة للاثنين لا توجد في الثلثة والفردية فانها لازمة للثلثة لا توجد في الاثنين فالاثنان مركب
من الوحدتين بلا مرية اذ ليس في تركب الاثنين احتمال آخر لانه اول الاعداد ولا عدد تحته والثلثة لو لم تكن مركبة من ثلثة وحدات
بل كانت مركبة من العدد لكانت مركبة من العدد الذي هو اثنان ومن الوحدة فيكون احد جزئي الثلثة وهو الاثنان من مقولة الكم
والجزء الآخر اعني الوحدة ليست من مقولة الكم وح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة لان الحقيقة المحصلة تقتضي التوحد الحقيقي والتوحد
الحقيقي يقتضي الافتقار بين الاجزاء وارتباط بعضها ببعض ولا يمكن التوحد بين الامور المتباينة فيلزم ان لا يكون للثلثة حقيقة محصلة
وهو باطل لما تقرر ويكون الثلثة ح مثل ما يكون مركبا من المقولتين والتركب من المقولتين باطل فكذا ما كان مثل ذلك المركب
فيلزم ان يكون الثلثة ايضا مركبة من ثلث وحدات وهو المط ومما يجب ان يعلم ههنا امور الاول ان قول المستدل ره من العدد الذي
هو اثنان مم لما قد يقال ان الاثنين هو الزوج الاول كما ان الواحد هو الفرد الاول فكما ان الواحد الذي هو الفرد الاول ليس
بعدد كذلك الاثنان الذي هو الزوج الاول ايضا ليس بعدد على ان العدد مركب من الاحاد على تقديركم وليس تحت الاثنين
احاد اذا قلها ثلث فليس الاثنان بعدد وفيه ان هذا هدم لما هو المحقق من ان الاثنين عدد لصدق تعريف العدد على
الاثنين وكلام المستدل مبني على ما هو المحقق عندهم فلا منع على المستدل وقال الشيخ في الشفاء اما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون
بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فما اخرجوا الواحد من العدد لاجل انه فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيه الى الاحاد فلا دخل للزوجية
والفردية في الخروج عن كون الشيء عددا وليس انه اذا قالوا ان العدد مركب من الاحاد يريدون به ما يعينه النحويون من لفظ الجمع و
اقله ثلثة بل يعنون بذلك اكثر من الواحد فالاثنان اول عدد انتهى بلخصه والثاني انه انما قال المحشي وتكون مثل المركب من المقولتين
ولم يقل وتكون مركبة من المقولتين لان الوحدة ليست بمقولة ولا مما يصدق عليها المقولة على ما صرح به الشيخ في الشفاء فلم يوجد
حين تركب الثلثة من الاثنين والوحدة تركب الثلثة من المقولتين حقيقة بل انما يوجد مثل التركب من المقولتين في انه كما ان التركب
من المقولتين تركب من المتباينين كذلك التركب من الاثنين والوحدة تركب من المتباينين هذا ما اورده بعض الاعلام ره
وفيه انه قد تقرر منا سابقا ان الحق ان المقولات العشر اقسام الموجود لنفس الامر لا الموجود الخارجي فقط فالوحدة لما كانت
اعتبارية انتزاعية غير اختراعية فتكون داخلة في مقولة من المقولات العشر كيف وقد نص الشيخ ره على ان الوحدة عرض
فلا بد من الدخول تحت واحد من اقسامه فلا جرم يكون التركب من الاثنين ومن الوحدة تركبا من المقولتين
حقيقة فبطل توجيه لفظ المثل فتدبر والثالث انه ماذا اراد المستدل بقوله ان للاثنين والثلثة حقيقة محصلة ان
اراد ان لها حقيقة محصلة واقعية خارجية فهو ممنوع اذ العدد امر انتزاعي ينتزع من المعدودات الموجودة في الخارج كما

قد تقرر فان الوجود الخارجي بنفسه للعدد وان اراد ان لها حقيقة محصلة واقعية وان كانت انتزاعية فمسلم ولكن لا ضير ح في
تركب الثلثة من الاثنين والوحدة اذ الوحدة ايضا امر انتزاعي واقعي غير اختراعي فيكون الثلثة مركبة من الاثنين ومن هذه الوحدة
ذات الحقيقة الواقعية الانتزاعية فقوله وح لا يكون للثلثة حقيقة محصلة مم والرابع انه لو تم هذا الدليل للزم ان لا يتركب العدد من
الوحدات ايضا فان العدد من مقولة الكم والوحدات ليست من مقولة الكم اصلا فتركب العدد من الوحدات كانه تركب نوع من مقولة
الكم مما ليس بداخل تحت مقولة اصلا وهو بط فتدبر والخامس انه وقع عن بعض العلماء ان الحقيقة المحصلة عبارة عن الحقيقة التي
هي في نفس الامر بلا انتزاع منتزع واختراع مخترع وللاثنين والثلثة حقيقة محصلة بهذا المعنى ولا يذهب عليك ان هذا غلط فاحش
اذ الاثنان والثلثة عدد والاعداد كلها انتزاعية ليست بموجودة في الخارج على ما تقرر فكيف يكون للاثنين والثلثة حقيقة محصلة
بذلك المعنى فتدبر والسادس انه غلب الوهم على العقل لبعض المتوهمين فحكم بان الاثنينية ليست بموجودة في الاثنين لانه لو كانت الاثنينية
موجودة في الاثنين فلا يخ اما ان يكون وجودها في كل واحد واحد من الوحدتين او في احدهما او في المجموع من حيث المجموع والكل بطل اما الاول
والثاني فلان ما يوجد فيه الاثنينية يكون اثنين فعلى الاول يلزم كون كل واحد من الوحدتين اثنين وعلى الثاني يلزم كون واحد منهما اثنين
وكل منهما صريح البطلان واما الثالث فلان المجموع من حيث هو مجموع بعروض الهيئة الاجتماعية واحدا لا يكون قابلا لان يعرض له الاثنينية اذ بين
الاثنينية والوحدة منافاة وعليك زاحة هذا التوهم بان المنافاة انما هو بين الاثنينية الحقيقية والوحدة الحقيقية وفي مجموع الواحدين
من حيث هو مجموع ليس وحدة حقيقية بل اثنينية حقيقية والوحدة انما عرضت بالاعتبار ولحاظ العقل لها واحدا ولا منافاة بين الاثنينية
الحقيقية والوحدة الاعتبارية اللحاظية فتدبر وتامل قوله فيها ثم الوجدان السليم الخ دفع دخل مقدر تقريره ان المستدل انما اثبت
بالاستدلال عدم تركب الثلثة من العدد الذي تحته فقد اثبت عدم تركب العدد من العدد في بعض الاعداد ولم يثبت في كل الاعداد
فيجوز ان يكون بعض الاعداد مركبا من الاعداد التي تحته فلم يثبت الدعوى الكلية وحاصل الدفع ان الوجدان السليم قاض بان
لا فرق بين الاعداد في هذا الحكم اي عدم التركب من الاعداد التي تحتها فلما ثبت عدم تركب بعض الاعداد من العدد الذي تحته فقد
ثبت ان كل عدد لا يكون مركبا من الاعداد التي تحته بل يكون مركبا من الوحدات وهو المط ولا يذهب عليك ان الوجدان ليس
بكاف للمانع الطالب للبرهان فان قلت لما ضم حكم الوجدان السليم باتحاد جميع الاعداد الى قوله فالاثنان مركب الخ فلا حاجة الى
اثبات عدم تركب الثلثة من الاثنين والواحد بالدليل اذ لما ظهر ان الاثنين مركب من الاحاد لا من الاعداد والاعداد كلها متساوية
الاقدام في حكم عدم التركب من الاعداد فظهر ان كل الاعداد ليست مركبة من الاعداد وهو الظ قلت حكم الوجدان وان كفى في اثبات المطلوب
انه لما كان عدم تركب الثلثة من العدد ثابتا بدليل آخر ايضا بلا ملاحظة المقدمة الوجدانية اثبته ولا ضير فيه فتدبر قوله قال بعض المحققين
اراد به العلامة جلال الملة والدين الدواني رح فانه قال ما نقله المحشي رح في حواشيه القديمة على الشرح الجديد للتجريد في شرح العقايد
العضدية ما دا على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحته قوله هذا الحكم الخ اعلم اولا ان الظ ان الوحدات الصرفة جزء مادي للعدد
اذ العدد يكون بها بالقوة وما يكون به الشيء بالقوة هو جزء مادي له والهيئة الاجتماعية العارضة للوحدات جزء صوري للعدد لانه اذا انضم
الى تلك الوحدات هذه الهيئة الاجتماعية حصل العدد بالفعل وما شانه كذلك فهو جزء صوري وثانيا انهم اختلفوا في اشتمال العدد
على الجزء الصوري ففرقة مالوا الى ان العدد شامل على الجزء الصوري بمعنى ان العدد مركب من الوحدات والهيئة الاجتماعية مثلا الستة
فانها مركبة من ستة وحدات والهيئة الاجتماعية معا والبعض قالوا ان العدد لا يشتمل على الجزء الصوري واستدل من جانب الفرقة الاولى
بان العدد لو لم يكن شاملا على الهيئة الاجتماعية بل يكون عبارة عن الوحدات المحضة الصرفة بدون الجزء الصوري فلا بد من ان
يحمل الوحدة على هذه الوحدات المحضة اذ الوحدة كلي والوحدات افراد كثيرة منها ولا ريب في ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده
لك يصدق على كثيرين من افراده غاية ما في الباب ان الصدق على كثيرين لا يكون صدقا واحدا بل كثيرا كما تقرر
فيصدق الوحدة التي هي من مقولة الكيف على الوحدات التي يصدق عليها العدد الذي هو من مقولة الكم فلزم صدق
مقولة الكم ومقولة الكيف على شيء واحد والتصادق بين المقولتين بالذات ممتنع فلا جرم انه لا يصدق العدد على الوحدات الصرفة بل

يكون صدق العدد عليها اذ انضم معها شئ آخر فظهر انه اشتمل العدد على امر زائد سوى الوحدات وهو الهيئة الاجتماعية وهو المطلوب ولا يكون الوحدة
صادقة على الوحدات مع الهيئة اذ الوحدات منضمة مع امر ليس من جنس الوحدة فكيف يحمل الوحدة على ما ليس مندرجا تحته وبالجملة الوحدة تصدق
على الوحدات المحضة الملحوظة لحاظا تفصيليا والعدد يصدق على الوحدات المخلوطة مع الهيئة فلا ضير ح وفيه اما اولا فبانا لا نم ان الوحدة
من مقولة الكيف حتى يلزم التصادق بين المقولتين اذ الكيف عبارة عن عرض لا يكون قابلا للقسمة واللاقسمة بالذات والوحدة وان لم
تكن قابلة للقسمة بالذات الا انها قابلة للاقسمة بالذات فكيف يكون الوحدة كيفا وفيه انه يلزم على هذا خلل آخر وهو ان العدد لما كان عبارة
عن الوحدات فيكون بين الوحدات والعدد اتحاد والوحدة ليست من مقولة الكيف ولا من مقولة اخرى ح والعدد من مقولة الكم فيلزم
اتحاد المقولة مع غيرها وهو بط الكم الا ان يقال ان معنى قولهم ان العدد من مقولة الكم ان الكم يصدق على العدد صدقا عرضيا لا ان الكم
ذاتي للعدد وجنس له بل عرض عام له فلا ضير في اتحاده مع الوحدات فتدبر وثانيا فبان الامر الزائد اعني الهيئة الاجتماعية لو كان ليس
بكم لا ريب فهو اما كيفية عارضة للوحدات كما يشهد به مقولات القوم او هو من مقولة اخرى سوى الكم والوحدات اما كيفيات على ما هو زعم
البعض او من مقولة اخرى غير الكم اذ لا شبهة في ان الوحدة ليست بكم لان الكم ما يكون قابلا للقسمة بالذات والوحدة ليست بقابلة للقسمة اصلا
فيلزم على كلا التقديرين ان يحصل الحقيقة التي هي مندرجة تحت مقولة الكم عما ليس مندرجا تحت مقولة الكم بل تحت مقولة اخرى غيرها
وهو بط وعلى تقدير كون الوحدة من الامور السلبية الغير الداخلة تحت مقولة من المقولات كما هو مذهب المحشي نقول ان مجموع الوحدات
كانه مجموع الامور السلبية ومجموع السلبيات لا يصلح لا وحدها ولا مع الهيئة الاجتماعية لان يكون حقيقة ثبوتية داخلة تحت مقولة الكم
اذ السلبي لا يمكن ان يندرج بنفسه تحت مقولة من المقولات وكذا لا يمكن ان يصير جزء لما هو مندرج تحت مقولة من المقولات فتدبر واما
ثالثا فبما اورده الخلخالي في حاشيته على شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني بانا لا نم ان صدق المتباينين على امر واحد باصداق
كثيرة بط ليس المحال الا صدق المتباينين على امر واحد بصدق واحد فح يصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد اعني الوحدات باصداق
كثيرة ولا ضير فيه واستدل الفرقة الثانية بان العدد لو كان مشتملا على الجزء الصوري وكان الجزء الصوري جزء للعدد لما امكن الانفكاك
عن الجزء الصوري عند تصور حقيقة العدد اذ تصور الحقيقة بدون تصور ذاتياتها محال مع انا نتصور حقيقة العدد مع الغفلة عن
الجزء الصوري وفيه انا لا نم ان تصور العدد حين الغفلة عن الجزء الصوري تصور لكنه العدد وحقيقته لم لا يجوز ان يكون تصورا
بالوجه فتدبر وبان الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية لا يخ اما ان يكون بسيطا او مركبا على الاول يلزم قيام عرض واحد هو الجزء
الصوري بالمحال المتعددة وهي الوحدات المحضة ولا شك في استحالته وعلى الثاني لا جرم يكون كل جزء من اجزائها الجزء الصوري قائما
بمحل من تلك المحال المتعددة فيكون ذلك الجزء الصوري امرا مركبا من الامور المتكثرة فيكون مفتقرا الى هيئة اخرى غير نفسه وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل ولا يكون للعدد فعلية لكنه يختلج في القلب ان تحصيل الحقيقة من الجنس فقط بغير الفصل باطل فان الجنس امر مبهم
يحتاج في تحصله الى الفصل والوحدات اجزاء مادية فلو لم يكن للعدد جزء صوري للزم ان يتحقق الجنس بدون الفصل وهو صريح البطلان فتدبر
وثالثا ان محصول ما قال المحقق الدواني انه لو قلنا واعترفنا بان العدد شامل على الجزء الصوري كما هو مشرب الفرقة الاولى فهذا
الحكم اي حكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته ظاهر لان دخول الوحدات الصرفة فقط في العدد الفوقاني لا يستلزم دخول
الوحدات مع الهيئة الاجتماعية في العدد اذ دخول شئ فقط في شئ لا يستوجب دخوله مع شئ آخر فيه فيجوز ان يكون الوحدات فقط مجردة
عن الهيئة الاجتماعية داخلة في العدد فالعدد الفوقاني ح لا يتركب من العدد اذ هو عبارة عن الوحدات مع الهيئة الاجتماعية ولو قلنا
ان العدد ليس بشامل على الجزء الصوري كما هو مذهب الفرقة الثانية فحكم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته غير ظاهر بل هو بط
اذ لما لم يشمل العدد على الجزء الصوري فيكون العدد عبارة عن محض الوحدات بلا انضمام امر آخر فدخول الوحدات في العدد هو
بعينه دخول الاعداد في العدد لان العدد ح نفس الوحدات الداخلة لا غير فيلزم تركب العدد من الاعداد التي
تحته فاين عدم التركب وهذا توضيح لما قاله المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية وعبارته هكذا هذا الكلام انما يمشي اذا
كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك انتهى فان قلت ان العدد اذا كان

محض الوحدات فدخول الوحدات فی العدد بعینه دخول الاعداد فاذا کان العدد مرکبا من الاعداد یلزم الترجیح بلا مرجح عند ترکبه من بعض الاعداد
التی تحته دون بعض والاستغناء عن الذاتی عند ترکب ذلک العدد بکل الاعداد التی تحته وکلاهما محالان قلت انما اذا کان العدد محض الوحدات
فلا نم لزوم الترجیح بلا مرجح والاستغناء عن الذاتی لان ثلثة ثلثة اذا کان العدد محض الوحدات لیست مغایرة مع اربعة واثنین وخمسة و
واحدة بل ثلثة ثلثة عین کل واحد من اربعة واثنین وخمسة وواحدة لان الستة عبارة عن الوحدات الستة المخصصة فلا یلزم شیء من المحذورین
المذکورین اذ لزومهما فرع التغایر واذ لیس فلیس وعلی هذا القیاس حال باقی الاعداد قوله لا قول الخ رد بالمنع علی ما قال المحقق الدوانی من
ان العدد لما لم یشتمل علی الجزء الصوری فیکون العدد ح عبارة عن محض الوحدات قوله العدد علی تقدیر عدم الخ توضیحه انا لا نم ان العدد
لو لم یشتمل علی الجزء الصوری فیکون ح عبارة عن الوحدات المخصصة بحیث لا یعتبر مع الوحدات الهیئة الاجتماعیة لا دخولا ولا عروضا حتی
یلزم من دخول الوحدات فی العدد دخول الاعداد فیه بل نقول ان العدد علی تقدیر عدم اشتماله علی الجزء الصوری عبارة عن الوحدات من حیث
انها معروضة للهیئة الوحدانیة الاجتماعیة ای لا یکون الهیئة الاجتماعیة داخلة فی العدد بل العدد عبارة عن الوحدات التی لو حظت وعرضت
بها الهیئة ومن هذا التفصیل ظهر لک ان حیثیة عروض الهیئة حیثیة تقییدیة معتبرة فی العنوان واللحاظ فقط دون المعنون والحقیقة والملحوظ فاندفع
ما یتوهم من ان هذه الحیثیة لیست حیثیة اطلاقیة لان ما بعد الحیثیة الاطلاقیة لا یکون غیر ما قبلها بل عین ما قبلها وههنا لیس کذلک لان ما بعد الحیثیة
ای عروض الهیئة الصوریة غیر ما قبلها ای الوحدات ولیست حیثیة تعلیلیة لان الحیثیة التعلیلیة لا توجب التغایر فلا یتغایر الوحدات المجتمع
الوحدات المخصصة فیکون العدد ح عبارة عن الوحدات المخصصة فیلزم المحذور الذی اورده المحقق الدوانی رح ولیست حیثیة تقییدیة
لان الحیثیة التقییدیة تستلزم دخول القید فیه فیلزم القرار علی ما عنه الفرار وهو اشتمال العدد علی الجزء الصوری ووجه الاندفاع انا نختار ان
هذه الحیثیة حیثیة تقییدیة الا ان الحیثیة التقییدیة علی ضربین ضرب یعتبر التقیید فیه فی العنوان والتعبیر واللحاظ فقط لا فی المعنون والملحوظ
وضرب یعتبر التقیید فیه فی المعنون والمعبر عنه والحیثیة ههنا من قبیل الاول فلا یلزم القرار علی ما یریم عنه الفرار ثم اعلم انه یرد علی القول بکون
العدد عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة ایرادان الاول ما اورده بعض الفضلاء وتلخیصه ان الهیئة الاجتماعیة
لما لم تکن داخلة فی ماهیة العدد فصارت اجزاء ماهیة العدد فی الحقیقة هی الوحدات لا غیر والشیء لا یبقی منتظرا لحصول بعد وجود جمیع
الاجزاء الی حصول العوارض فماهیة العدد بعد وجود جمیع اجزائها لا تتوقف علی عروض العوارض فلا تحتاج الی الهیئة وفیه انا لا نم
ان المرکب یوجد بعد وجود الاجزاء سواء وجد فیها التوحد والهیئة الاجتماعیة اولا بل اذا وجدت الاجزاء وعرضت لها
الهیئة والتوحد فیوجد المرکب ولا یحتاج ح وجوده الی عروض عوارض اخر سوی الوحدة فتدبر والثانی ما اورده المحقق الدوانی رح
وتوضیحه ان العدد لما کان عبارة عن الوحدات من حیث انها معروضة للهیئة الوحدانیة فلم یکن تلک الوحدات حقیقة عددیة
داخلة تحت مقولة الکم قبل عروض الهیئة الاجتماعیة بل بعد عروض الهیئة الاجتماعیة صارت تلک الوحدات حقیقة عددیة داخلة تحت مقولة
الکم فکون هذه الوحدات من مقولة الکم مرهون بعروض الهیئة وهو امر خارجی ومقولة الکم ذاتیة لما اندرج تحتها فیلزم المجعولیة الذاتیة وهو باطل
اذ ثبوت الذاتیات للذات لا یحتاج الی عروض امر خارج واجاب عنه بحر العلوم رح بما توضیحه انا لا نقول ان الحقیقة العددیة لم تکن قبل عروض
الهیئة الاجتماعیة حقیقة عددیة ثم صارت بجعل الهیئة الاجتماعیة حقیقة عددیة حتی یلزم المجعولیة الذاتیة بل انا نختار ان الوحدات الکثیرة لما لم
تکن قبل عروض الهیئة حقیقة احدیة متقررة متقومة فاحتاجت الی الهیئة الاجتماعیة حتی تصیر تلک الوحدات بعد عروض هذه الهیئة حقیقة
عددیة احدیة کما ان الحیوان والناطق لم یکن حقیقة احدیة محصلة متقررة قبل التوحد وبعد توحدهما واختلاطهما صارا حقیقة احدیة
انسانیة ولیس هناک مجعولیة ذاتیة ولا ان یکون التوحد جزءا من الحقیقة الانسانیة بل عرض التوحد لاجزاء الانسان
وانت تعلم ان الوحدات المخصصة قبل عروض الهیئة ولحاظها لیست من مقولة الکم واذا لوحظت مع تلک
الوحدات الحیثیة فما زاد فی ذات العدد شیء اصلا بل الوحدات باقیة کما کانت لان الحیثیة خارجة انما
هی فی اللحاظ فقط لا فی الملحوظ والمعنون فلو قیل ان الوحدات الکثیرة لم تکن حقیقة احدیة عددیة
قبل لحاظ الحیثیة وعروضها واذا لوحظ الحیثیة مع تلک الوحدات صارت الوحدات حقیقة

عددية بسبب هذا اللحاظ والعروض فيكون باللحاظ جاعلا لتلك الوحدات عددا من مقولة الكم وهل هذا الا المجعولية الذاتية وقياس هذه الوحدات
على الحيوان والناطق قياس مع الفارق لان الحيوان والناطق في مرتبة التفصيل قبل عروض التوحد ولحاظ الهيئة وان لم تكن حقيقة احدية
انسانية لكنها ليسا من مقولة مغايرة لمقولة الانسان حتى يلزم المحذور والمجعولية الذاتية بل هما عين الانسان انما التغاير بالاجمال و
التفصيل بخلاف ما نحن فيه فان الوحدات قبل عروض الهيئة ليست من مقولة الكم وبعد عروضها صارت عددا فتصير من مقولة الكم وهو
مجعولية ذاتية فليس مشاكلة هذه الوحدات الا بان يقال ان الانسان ما كان ناطقا ثم باعتبار عروض الامر الواقعي صار ناطقا وهو
محذور ومجعولية ذاتية واجاب بعضهم بان الكم عرض عام للعدد وليس جنسا له كما ان الجوهر عرض عام للعقول العشرة وليس بجنس لها وانما
يطلق على العدد ومقولة الكم مجازا وما اشتهر من كون المقولات اجناسا فهو بالقياس الى المركبات التي تحتها لا بالقياس الى البسايط
التي تحتها فح ليس الكم ذاتيا للعدد فلا يلزم المجعولية الذاتية ولا يذهب عليك ان كتب القوم مشحونة بكون الكم ذاتيا للعدد فالانكار منه لعله
مكابرة والايراد ليس الا على ما تقرر عند القوم فتامل قوله ضرورة ان الخ هذا دليل على ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري
ليس عبارة عن الوحدات المخصصة وحاصله ان العدد شئ واحد مركب حقيقة وحدانية يوجد فيها التوحد والتعين الواقعي يترتب عليه آثار والا لم
سوى مجموع آثار الاجزاء لكونه من مقولة الكم وغيره ولا شئ من الوحدات المخصصة كذلك فلا شئ من العدد بوحدات مخصصة ماخوذة بدون حيثية
العروض اما الصغرى فظاهرة ويمكن ان يستدل عليها بان الحقيقة المحصلة تحصلها وتركبها من الجنس والفصل والعدد ليس كذلك لان العدد مندرج
تحت مقولة الكم فالكم جنس له ولا بد من الفصل الذي يميز العدد عن جميع اغياره بناء على ما تقرر عندهم من ان كل ما له جنس فله فصل ايضا فصار
العدد مركبا من الجنس والفصل والتوحد من لوازم التركيب فصار العدد حقيقة احدية محصلة مركبة واما الكبرى فلان الوحدات المخصصة
بدون التوحد والهيئة لا دخول ولا عروضا لا تكون الا كثرة محضة لا حقيقة وحدانية اذ تحصل الحقيقة الوحدانية بدون نحو من
التوحد غير معقول قال بحر العلوم ره لا يصح كون العدد حقيقة محصلة متالفة من الوحدات لان التعدد والتكثر بالذات من خواص
الكم كما ينطق عليه كلمات المشائين فالمتالف من الوحدات لا يتصور الا بان يتعدد الوحدة وتعدد الوحدة
وتكثرها لا يكون الا بعد عروض العدد فعروض العدد يتوقف على تحصل حقيقة اجزائه اي الوحدات وتحصل
حقيقة اجزائه يتوقف على عروض العدد لها فعروض العدد يتوقف على عروض العدد فلزم الدور فاذن
قد بان لك ان لا سبيل لمن يدعي كون العدد حقيقة محصلة البتة الا بان يدعي تعدد الوحدات بانفسها من
دون عروض العدد لتلك الوحدات فتدبر قوله ودخلها الخ دفع دخل مقدر تقريره ان حيثية عروض الهيئة ليست الا في العنوان فالوحدات
المحيثة بالحيثية المذكورة والوحدات الصرفة متحدتان ذاتا فيجوز ان يكون مراد المحقق الدواني من قوله اذ العدد محض الوحدات الوحدات المحيثة بالحيثية
المذكورة فلا يتوجه على هذا القول المنع المذكور وحاصل الدفع انه سلمنا ما قلتم وانما نمنع عن ذلك القول الا ادير والمنع ح على قوله فدخل
الوحدات في العدد هو بعينه دخول الاعداد فيه لان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لا يستلزم دخول الوحدات في العدد
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية لان دخول شئ بلا شرط شئ في امر لا يستلزم لدخوله بشرط شئ في هذا الامر فلا يلزم من دخول الوحدات
المخصصة بدون تلك الحيثية في العدد والكثير دخول العدد القليل وهو الوحدات بالحيثية المذكورة فيه فتدبر قوله والقريحة في الصراح قريحه
اول آبي كه بر آيد از چاه ومنه يقال لفلان قريحة جيدة يراد به استنباط العلم بجودة الطبع انتهى والتحقيق ان القريحة في الاصل عبارة عن
اول ماء يستنبط من البير ثم استعيرت للعلم لانه كما ان الماء سبب لحيوة الاشخاص والاشباح كذلك العلم سبب لحيوة الارواح ثم استعيرت لمحل
العلم وهو الطبيعة وهو مراد ههنا وهنا مجاز في المرتبة الثانية كذا في بعض الحواشي على شرح التلخيص ثم اعلم انه كان يتوهم انه اذا كان العدد عبارة عن الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية فلا فرق بين هذا وبين قول من زعم ان العدد مشتمل على الجزء الصوري فدفع المحشي هذا الوهم
بما قال في حاشية الحاشية معلقا على قوله لا الوحدات المخصصة والتفصيل ان ههنا امورا الاول الوحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة
الصورية بان يكون تلك الهيئة جزءا لها والثاني الوحدات من حيث انها معروضة لتلك الهيئة من غير ان يكون تلك الهيئة داخلة فيها
والثالث الوحدات المخصصة بان لا يكون تلك الهيئة داخلة فيها ولا عارضة لها والرابع كل وحدة وحدة والعدد على تقدير اشتماله

على الجزء الصوري وحدات بالوجه الاول وعلى تقدير عدم اشتماله عليه وحدات بالوجه الثاني انتهت قوله فيها والتفصيل الخ شروع في تمهيد الدفع
قوله فيها ههنا اي في الوحدات قوله فيها امور اي مراتب اربعا قوله فيها جزء لها اي للحقيقة العددية فما توهم بعض العلماء من ان الهيئة الصورية
جزء للوحدات على المرتبة الاولى شطط قوله فيها من حيث انها معروضة الخ هذه الحيثية تقييدية معتبرة في العنوان لا في المعنون كما عرفت قوله فيها
فيها اي في الحقيقة العددية قوله فيها الوحدات المحضة اي الوحدات المتكثرة الصرفة قوله فيها فيها اي في الحقيقة العددية قوله فيها اي للوحدات قوله فيها والرابع
الخ فان قلت ما الفرق بين الوجه الثالث والرابع قلت ان الوحدات في الوجه الثالث كثرة محضة ليست فيها الهيئة اصلا لا دخولا كما في
الاول ولا عروضا كما في الثاني الا ان تلك الوحدات تصلح لعروض الهيئة الوحدانية لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى وفي الرابع لما
اعتبر كل وحدة وحدة من الوحدات على حدة بان يعتبر وحدة منقطعة عن وحدة اخرى وهذه الاخرى منقطعة عن وحدة اخرى وهكذا
فلا صلاحية ايضا لعروض الهيئة الاجتماعية اذ الصالح لعروض الهيئة الكثيرة لا كل واحد منفردا قوله فيها والعدد الخ هذا دفع للوهم المذكور
وتوضيحه انه اذا قيل ان العدد يشتمل على الجزء الصوري فهو وحدات بالمعنى الاول اي يكون العدد عبارة عن الوحدات مع الهيئة الصورية
بان يكون الهيئة الصورية داخلة في الحقيقة العددية وجزءا لها واذا قيل ان العدد ليس يشتمل على الجزء الصوري فهو وحدات بالمعنى الثاني
اي يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروضة للهيئة الاجتماعية بان ليس الهيئة داخلة في الحقيقة العددية بل تكون عارضة للوحدات فاعرف
القول بعدم اشتمال العدد على الجزء الصوري واشتماله على الجزء الصوري وليس العدد عبارة عن الوجهين الاخيرين فتدبر قوله كيف الخ دليل
على عدم استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيه وحاصله انه كيف يكون
دخول الوحدات المحضة من حيث هي هي في العدد مستلزما لدخول الوحدات الحيثية المعروضة الملحوظة بالهيئة الاجتماعية فيه والحال انه لو كان
الاستلزام وكانت الوحدات الحيثية داخلة في العدد يلزم ثلث محذورات احدها انه يلزم ح دخول الوحدات الموجودة بوجود واحد بغير
تعدد في العدد مرتين مرة على الانفراد عن الهيئة اي بلا ملاحظة حيثية الهيئة ومرة في ضمن المجموع الملحوظ مع حيثية الهيئة الاجتماعية كما فرض
لزومه والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة فظ واما بطلان التالي فبوجهين اما اولا فلان دخول الوحدة في العدد مرة يكفي لتقوم
العدد ولا يحتاج تقومه الى دخول الوحدة مرة اخرى فلو كانت الوحدة في المرة الاخرى ايضا داخلة في العدد فكان هذا الدخول لغوا
فيلزم استغناء العدد عن الذاتي الذي لا يجوز الاستغناء للشيء عنه وهو محال واما ثانيا فلانه من الاستحالات الصريحة تقدم الشيء على
الشيء من جهة واحدة وهي جهة الجزئية مثلا في زمان واحد بمرتبة واحدة وبمرتبتين ايضا معا وهو يلزم ههنا فان الوحدة بنفسها متقدمة
على العدد بمرتبة واحدة لكون الجزء مقدما على الكل كما هو الظاهر وهذه الوحدة تقدم على العدد بمرتبتين ايضا لان هذه الوحدة المجردة المنفردة عن
الحيثية متقدمة على هذه الوحدة المعروضة للهيئة وهذه الوحدة المعروضة للهيئة متقدمة على العدد والمتقدم على
المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء بمرتبتين فيلزم تقدم تلك الوحدة المجردة على العدد بمرتبتين ومن هذا التفصيل ظهر لك انحسام ما قيل
انا سلمنا ان تقدم الشيء على الشيء بمرتبة واحدة وبمرتبتين معا محال لكن لا يلزم ههنا لان المتقدم على العدد بمرتبة واحدة هو الوحدة من
حيث هي هي والمتقدم عليه بمرتبتين هو الوحدة المعروضة للهيئة الملحوظة مع الحيثية فلا استحالة ووجه الانحسام انه ليس المتقدم على
العدد بمرتبتين هي الوحدة المعروضة للهيئة كما فهم القائل بل المتقدم عليه بمرتبتين ايضا هو الوحدة من حيث هي هي كما قد وضح من
تقريرنا السابق فلزوم الاستحالة بين وانكشف لك اندفاع ما توهم من انا لا نم بطلان التالي اذ يجوز ان يكون دخول الوحدة في العدد مرتين
من جهتين واي دليل على استحالة وجه الاندفاع ان الجهة واحدة وهو جهة الجزئية وليس ههنا جهة اخرى على ان دخول الوحدة في العدد
مرتين لو كان من جهتين لبطل من الوجه الذي مر آنفا من لزوم استغناء الشيء عن الذاتي وهو محال فتذكر قال المحشي في حاشية
الحاشية المتعلقة على قوله وح اي حين الاستلزام انتهت قوله ويلزم الخ هذا هو المحذور الثاني على تقدير استلزام دخول الوحدات
من حيث هي هي في العدد لدخولها في العدد من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية تقريره انه لو كانت الوحدات من حيث انها
معروضة للهيئة داخلة في العدد يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية والتالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فظاهر
مما مر في كتب الحكمة من البراهين كالتطبيق والتضايف وغيرهما واما وجه الملازمة فلما بينه المحشي المحقق بقوله الخ وتقريره ان الخشبة مركبة من ثلث

لعله اي لكن كلام ۱۲۲

فثبت الثلثة ثلث اجزاء احادية ولما كان دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد مع قطع النظر عن عروض الهيئة الاجتماعية مستلزم
لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه الوحدات الثلث مع اعتبار الهيئة الاجتماعية
احدها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثانية وعروض الهيئة الوحدانية وثانيتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الثانية
مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حاصلة بانضمام الوحدة الاولى مع الوحدة الثالثة وعروض الهيئة الواحدية
فكل مجموعة من هذه المجموعات الثلث ثنائية حاصلة من وحدتين وحدتين بلا زيادة امر آخر سوى الوحدات ولما دخل هذه المجموعات الثلث في الثلثة
ولا ريب في ان كل مجموع واحد بالنسبة الى مجموع المجموعين وقد فرض ان دخول الوحدات من حيث هي هي يستلزم لدخول الوحدات
من حيث انها معروضة للهيئة فيدخل في الثلثة مجموعات ثلث اخرى حاصلة من هذه المجموعات الثلث الثنائية احدها مجموعة حصلت
بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثانية مع عروض الهيئة الاجتماعية وثانيتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الثانية مع المجموعة
الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية وثالثتها مجموعة حصلت بانضمام المجموعة الاولى مع المجموعة الثالثة مع عروض الهيئة الوحدانية فكل واحد
من هذه المجموعات الثلث الاخرى رباعية حاصلة من مجموعتين مجموعتين بلا زيادة شيء آخر ولما كان دخول هذه المجموعات صرفة يستلزم لدخولها
من حيث انها معروضة للهيئة فحصلت مجموعات ثلث اخرى من هذه المجموعات وتدخل في الثلثة وهكذا الى غير النهاية يحصل مجموعات وتكون
المجموعات اجزاء فيلزم الاجزاء الغير المتناهية وهو المطلوب فانت تعلم انه ان اراد المحشي المحقق لزوم الاجزاء الغير المتناهية الواقعية المتمايزة
في الوجود الخارجي فالملازمة ممنوعة فان المجموعات كلها سوى المجموعات الثنائية اعتبارية حاصلة بتكرر الاعتبارات للاجزاء وكلها غير
متمايزة في الخارج وان اراد الاجزاء الغير المتناهية مطلقا فبطلان اللازم مم اذ التسلسل في الامور الاعتباريات الغير المتمايزة في
الخارج ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فتدبر ولما كان يتوهم انه لا يلزم من دخول بعض المجموعات دخول جميعها حتى يلزم التركيب
من اجزاء غير متناهية لم لا يجوز ان يكون المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلثة داخلة في الثلثة ويكون المجموعات الثلث
الرباعية الحاصلة من المجموعات الثنائية خارجة عن الثلثة فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية فدفعه المحشي المحقق ره
في الحاشية المنهية حيث قال والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات دون مجموعات ترجيح بلا مرجح انتهت وحاصل الدفع ان
القول بدخول بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح لان نسبة جميع المجموعات الى العدد على السواء فاي وجه لدخول البعض
فيه دون بعض هذا ما استفدته من تحرير ابي نسبا وعلما نور الله مرقده وادرده القاضي السنديلي بما محصله انه لو خرج المجموعات
الرباعية عن العدد ودخل المجموعات الثنائية فيه لم يلزم الترجيح بلا مرجح بل المرجح ان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات
الثلث حقيقية والمجموعات الرباعية الحاصلة بعد حصول تلك المجموعات الحقيقية اعتبارية محضة لان هذه المجموعات تحصل من ضم المجموع
الى المجموع ولا شبهة في انه امر اعتباري فليس يلزم من عدم دخول المجموعات الرباعية الاعتبارية ترجيح بلا مرجح واجاب عنه بعض
الاعلام بما توضيحه ان الحكم باستلزام دخول الوحدات المحضة في العدد لدخولها في العدد مع حيثية عروض الهيئة يستوجب ان يدخل
في العدد كل مجموع من المجموعات حقيقية كانت او اعتبارية محضة لان المجموعات الثلث الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث
بالنسبة الى المجموعات الثلث الرباعية الحاصلة من تلك المجموعات الثنائية بمنزلة الوحدات باللحاظ الى مجموعاتها فبعد تسليم
هذا الحكم القول بجزئية بعض المجموعات دون بعض ترجيح بلا مرجح وقياس المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة في العدد
لدخولها مع الهيئة فيه لا ان دخول المجموعات المحضة يستوجب دخولها مع الهيئة فذلك لا يستدعي الا ان يدخل المجموعات الثلث
الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث في العدد لا ان يدخل سائر المجموعات فيه فلا يلزم تركب العدد من الاجزاء الغير المتناهية
فتدبر فان قلت ان المجموعات الثنائية الحاصلة من الوحدات الثلث حقيقية متحصلة كما قد اعترفتم به فلزم ان يتحقق المجموعات
الرباعية الحاصلة من هذه المجموعات الثنائية ايضا لتحقق اجزاء المجموعات الرباعية ووجود الاجزاء يستلزم وجود الكل فكيف
يكون المجموعات الرباعية اعتبارية قلت وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر اعتبارها
واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل وعدم اعتباريته وههنا كذلك فيكون المجموعات الرباعية اعتبارية بلا ريب ومن

ومن هذا التفصيل قد اندفع الشك المشهور وهو انه يلزم من وجود الاثنين وجود الثالث وهو مجموع الوحدتين الذي يعرض له وصف الاثنينية فيلزم وجود الرابع ايضا وهو المجموع الحاصل من الاشياء الثلث الوحدتين والمجموع الثالث المعروض لوصف الاثنينية وهكذا فيلزم من وجود اثنين وجود المجموعات الغير المتناهية وهو محال ووجه الاندفاع ان الرابع اعتباري محض والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فلا استحالة قوله مع انا الخ هذا محذور ثالث على تقدير استلزام دخول الوحدات من حيث هي هي في العدد لدخول الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية فيه وتقريره انه لو دخل الوحدات الحيثية في العدد بدخول الوحدات من حيث هي هي فيه لم يكن لنا ان نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين معروضا للهيئة الصورية الاجتماعية كما لا يمكن لنا ان نتعقل الثلثة مع الغفلة عن الوحدات الثلث والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان تصور الشيء بالكنه يستلزم تصور جميع اجزائه خارجية كانت او ذهنية فلا يتصور تصور الشيء بالكنه مع الغفلة عن جميع اجزائه او بعضها واما بطلان التالي فلانه في غالب الاوقات نتعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين اي مجموع كان من المجموعات الثلث والمانع ان يمنع تعقل الثلثة مثلا بالكنه مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فتدبر قوله بل نقول الخ اعلم ان المحشي المحقق ابطل قول المحقق الدواني اولا بان العدد لو لم يشتمل على الجزء الصوري فلا يكون عبارة عن نفس الوحدات حتى يلزم من دخول الوحدات في العدد دخول الاعداد فيه بل العدد على تقدير عدم الاشتمال على الجزء الصوري هو الوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية الاجتماعية وبون بعيد بين الوحدات المحضة والوحدات المعروضة للهيئة الوحدانية ثم ترقى المحشي على ما قال وقال بل نقول الخ وحاصله انا لو سلمنا ان العدد عبارة عن محض الوحدات اي الكثير من حيث انه كثير من غير اعتبار الهيئة لا عروضا ولا دخولا فنقول انه كما لا يلزم تركب العدد من الاعداد التي تحته على تقدير عدم كون العدد عبارة عن محض الوحدات كذلك لا يلزم ح ايضا لان دخول الوحدات المحضة في العدد كما في الستة مثلا راجع الى دخول كل وحدة وحدة مفردة ومتعاقبة بمرات متعددة فيحصل دخولات كثيرة وبالجملة دخول الوحدات المحضة في العدد ليس الا بدخولات كثيرة ودخول العدد في الستة انما يكون دخولا واحدا فلا استلزام بين دخول الوحدات بدون الهيئة في العدد ودخول الاعداد فيه فضلا عن ان يكون احدهما عين الآخر فما قال المحقق الدواني من ان العدد لو كان عبارة عن محض الوحدات فيلزم تركب العدد من العدد مدفوع قال في حاشية الحاشية مستدلا على ان دخول الوحدات في الستة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة لا يخفى على المتامل ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة الا ترى ان دخول الرجال الكثيرة في الدار مثلا ليس دخولا واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول على حدة قائم به انتهت قوله فيها الحكم الواحد الخ توضيحه ان الحكم الواحد الشخصي لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالدخول الواحد الشخصي يستحيل ان يتعلق بالوحدات الكثيرة من حيث انها كثيرة لان الدخول معنى مصدري وتعدده وتوحده تابع لتعدد المضاف اليه وتوحده فكيف يكون الدخول واحدا مع تعدد المنسوب اليه فلا بد لكل وحدة من دخول على حدة قائم به وانما قيد بالحيثية لان الاشياء الكثيرة من حيث انها واحد بان يعرض لها الهيئة لا باس بتعلق الدخول الواحد لتلك الاشياء قوله فيها الا ترى الخ سند على ان الدخول الواحد الشخصي لا يتعلق بالكثير فكما ان دخول الرجال الكثيرة في الدار ليس دخولا واحدا كذلك حال دخولات الوحدات المحضة فلا يكون دخولها دخولا واحدا قوله فيها في الدار مثلا سواء كان الباب ضيقا او وسيعا وارد عليه اما اولا فبان المحقق الدواني لا يقول بان دخول العدد في العدد دخول واحد بل نظير من التعمق في عبارته ان العدد لو لم يشتمل على الجزء الصوري وكان عبارة عن محض الوحدات فيكون حال دخول العدد في العدد كحال دخول الوحدات فيه فدخول الوحدات بعينه دخول الاعداد فكما ان دخول الوحدات دخولات كذلك دخول العدد ايضا دخولات فان تمسكت على كون دخول العدد دخولا واحدا بان العدد حقيقة واحدة احدية محصلة فدخوله لا يكون الا دخولا واحدا بلا ريب فنقول ان القول بان العدد حقيقة احدية قول بعروض الهيئة والكلام انما هو حين فرض عدم الهيئة عروضا ودخولا فتدبر واما ثانيا فبان العدد لما كان عبارة عن الوحدات المحضة التي لا تعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا فلا يكون التغاير بين العدد والوحدات لا بالذات ولا بالاعتبار ارتفع الاثنينية فيكون الوحدات الداخلة في العدد بعينها العدد الداخل فان كانت جهة الدخول مختلفة بان يكون دخول الوحدات بدخولات متعددة ودخول العدد دخولا واحدا ولا نزاع في الدخولين بالمعنى المصدري حتى يقال

ان دخول الوحدات دخول كثير ودخول العدد دخول واحد بل انما الكلام في الداخلين ولا شبهة في عينيتها اذ لا مانع من العينية الا الهيئة وهي
منتفية بالفرض فلا شك انه يلزم ح دخول العدد في العدد وهو المعنى من تركبه منه قوله بالتامل الصادق اي الخالص الصافي الذي لا يكون
فيه شائبة الكذب قوله والفرق الخ دفع دخل مقدر تقريره ان الوحدات لما لوحظت بدون الهيئة الوحدانية الاجتماعية فح ليس الفرق
بين الوحدات المحضة التي صار العدد عبارة عنها وبين كل وحدة وحدة فدخول الوحدات المحضة في شئ ودخول كل وحدة وحدة في
شئ امر واحد فكيف يصح ان دخول الوحدات راجع الى دخول كل وحدة وحدة فان الرجوع يقتضي التغاير بين الراجع والراجع اليه
وتقرير الدفع انا لا نم انه ليس الفرق بين الوحدات المحضة وبين كل وحدة وحده حتى يتفرع عليه عدم الفرق بين دخولها بل بين الوحدات
المحضة من حيث انها كثيرة وبين كل وحدة وحدة فرق لا يخفى على احد وهو ان الوحدات المحضة وان اخذت بدون الهيئة الوحدانية مطلقا
لكن لها صلاحية لعروض الهيئة لكون كل وحدة فيها مع وحدة اخرى فلا امتياز ولا انحياز لكل وحدة عن الاخرى مفصلا بخلاف كل وحدة
وحدة فانه اعتبر ح كل وحدة ممتازة ومفصلة عن الاخرى فلا صلاحية ايضا لعروض الهيئة الاجتماعية اذ الصالح لعروض الهيئة الكثيرة لا كل واحد
منفردا على ان من الاحكام ما لا يصح استناده الى الوحدات من حيث انها كثيرة ويصح استناده الى كل وحدة وحدة كالدخول في الدار من باب
ضيق فانه يصح استناد هذا الدخول الى كل واحد واحد من عشرين رجلا لا الى عشرين رجلا من حيث الكثرة وكما يقال هذا الرغيف يشبع لكل
واحد واحد ولا يشبع الكثير من حيث هو كثير وهذا الحجر الثقيل لا يحمله كل واحد واحد ويحمله الكثير من حيث هو كثير قوله وبما حققنا وهو ان العدد
لو لم يكن مشتملا على الجزء الصوري لكان عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية الاجتماعية ولا يكون العدد الاقل
جزءا للعدد الاكثر وان الترتيب بين العدد الاقل والعدد الاكثر ليس بالعلية والمعلولية اي بالجزئية والكلية بل باللازمية والملزومية قوله
ما قال هذا المحقق اسم ان وخبرها قوله لا يتم ووقع هذا القول من هذا المحقق في شرحه للعقايد العضدية قوله مطلقا اي سواء كانت الامور الغير
المتناهية اعدادا او غيرها وسواء كان بينها ترتب في الظاهر اولا قوله مترتبة اي في الواقع ونفس الامر قوله بان مجموع الخ توضيحه ان العدد
الناقص جزء وداخل في العدد الزائد لان العدد لما لم يشتمل على الجزء الصوري فصار عبارة عن الوحدات المحضة ودخول الوحدات في العدد
هو بعينه دخول الاعداد فلزم دخول العدد الناقص في العدد الزائد واذا لزم هذا فنقول ان مجموع الامور الغير المتناهية موقوف على هذا
المجموع حال تقديره بلا واحد لكون المجموع الملحوظ بلا واحد جزء والمجموع الملحوظ مع الواحد كلا وفطري ان الكل يتوقف على جزئه مثلا
مجموع الخمسة موقوف على نفسه بلا واحد وهو مجموع الاربعة وهذا المجموع الناقص من الاول بواحد اعني مجموع الاربعة يتوقف على
نفسه اذا سقط منه واحد آخر فبقي مجموع الثلثة وهكذا وبالجملة ان المجموع الناقص جزء للمجموع الزايد فالمجموع الزايد الكل يتوقف على المجموع الذي
نقص منه بواحد وهذا المجموع الناقص على المجموع الذي نقص منه بواحد وهكذا فثبت الترتيب في جميع الامور الغير المتناهية بحسب
المجموعات ولم يبق مرتبة ما لا تتناهى بدون الترتيب وهو المطلوب قوله لا يتم لان ما قال ذلك المحقق مبناه جزئية العدد الناقص للعدد
الزايد والحال ان العدد ليس جزء للعدد سواء كان العدد مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه اشتمال الكل على الجزء بل يكون الهيئة عارضة
للوحدات قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية المتعلقة على قوله لا يتم مستدلا على عدم التمام وذلك لان المجموع الثاني ليس موقوفا عليه
المجموع الاول وجزءا له الا بواسطة جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الجزئية والكلية
من الاعراض الاولية للكم ولم يثبت كون العدد جزءا للعدد لان حقيقة العدد وحدات اعتبر معها الهيئة الصورية اما بعروضها لها او بدخولها
فيها على اختلاف القولين وليس حقيقته محض الوحدات انتهت قوله فيها المجموع الثاني اي المجموع الذي فرض باسقاط الواحد بعد فرض المجموع
الاول اصلا مثلا مجموع الخمسة مجموع اول ومجموع الاربعة مجموع ثان قوله فيها اي للمجموع الاول قوله فيها الا بواسطة الخ فان من
المعلوم ان مجموع زيد وعمرو ليس بجزء لمجموع زيد وعمرو وخالد لا باعتبار ان الاثنينية عارضة للاول والثلثية للثاني واذا لوحظ
زيد وعمرو من حيث هما في انفسهما لا يحصل المجموع فضلا عن الجزئية قوله فيها لما تقرر الخ دليل على قوله الا بواسطة الخ تقريره ان
الجزئية والكلية من الاعراض التي تكون لاحقة للكم اولا بالذات كما ثبت في موضعه فلا يكون المجموع الثاني جزءا للمجموع الاول الا من حيث
دخولها تحت الكم ومن المعلوم ان دخولها تحت الكم باعتبار عروض العدد لها فقد حصل ان كون المجموع الثاني جزءا للمجموع

ليس الا باعتبار ان العدد العارض للمجموع الثاني جزء للعدد العارض للمجموع الاول ومن هذا التقرير اندفع ما قال ابن محمد خان القزلباشي من ان
العدد العارض للمجموع الاول والمجموع الثاني عارض المعدود ومعروض ويجوز ان لا يكون عارض الشيء كالمجموع الثاني جزء العارض شيء
آخر كالمجموع الاول ويكون ذلك الشيء جزء لشيء آخر فيكون جزئية المجموع الثاني للمجموع الاول بدون جزئية العدد العارض للمجموع الثاني للعدد
العارض للمجموع الاول ووجه الاندفاع غني عن البيان وههنا خدشة وهي انا لا نسلم ان الكلية والجزئية من عوارض العدد بالذات دون
المعدود ولان مدار الكلية والجزئية على تعدد الحقايق وتعدد الحقايق اما لذواتها او بعروض العدد لها والثاني باطل بلا ريب لان العدد من
الامور الانتزاعية الاعتبارية ولا ريب في ان الانتزاعيات لا دخل لها في تعدد الحقايق لنفس الامرية لان الانتزاعيات تابعة لانتزاع المنتزع
والتعدد والتخالف في الحقائق المتعددة يكون في الواقع فتعين الشق الاول على ان الاعداد العارضة للمعدودات اعراض متاخرة عن مرتبة
ذوات المعدودات فلو كان منشاء تعدد ذوات المعدودات عروض الاعداد للزم ان يكون ماهيات المعدودات وحقائقها متحدة في
حد ذاتها ويكون المقولات المتباينة والاضداد كلها حقيقة واحدة في حدود انفسها وانما جاء التكثر والتعدد فيها بعروض العدد واي شناعة
اشنع من هذا بل النظر الدقيق يحكم بان الحقائق المتعددة متكثرة بانفسها ثم صارت تلك الحقائق منشاء لان ينتزع منها الوحدات الكثيرة وهي
العدد وبعد عروض الهيئة لها اللهم الا ان يقال ان هذا مبني على مذهب المشائين والمشهور منهم ان الكلية والجزئية بالذات للمعدود دون العدد وقد
قوله فيها لان الخ تقريره ان في العدد اختلافا كما مر فبعضهم قائلون بانه مشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الهيئة والوحدات وبعضهم قائلون
بانه ليس بمشتمل على الهيئة الصورية فهو عبارة عن الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة واجزاء العدد ليست الا الوحدات المحضة ولا يلزم
من كون الوحدات المحضة اجزاء للعدد ان يكون الوحدات من حيث الهيئة العارضة او الداخلة ايضا اجزاء حتى يلزم كون العدد جزء للعدد
وليس حقيقة العدد الوحدات المحضة حتى يلزم من جزئية الوحدات في العدد الكثير كون العدد القليل جزء للعدد الكثير وبالجملة العدد اعم من
ان يكون مشتملا على الجزء الصوري او غير مشتمل عليه لا يكون جزءا للعدد فكيف يتم اثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية بحسب المجموعات كما
فهم ذلك المحقق فتدبر فان قلت ان ما قال المحشي في حاشية الحاشية يناقض لما قال في اصل الحاشية اذ يفهم من اصل الحاشية ان العدد
الاقل لا يكون جزء للعدد الاكثر سواء كان العدد عبارة عن الوحدات والهيئة الصورية الاجتماعية او عن الوحدات من حيث انها
معروضة للهيئة او عن الوحدات المحضة الصرفة التي لا يعتبر معها الهيئة لا دخولا ولا عروضا كما قدم التفصيل في ذيل شرح قوله بل نقول الخ
ويفهم من حاشية الحاشية ان العدد الاقل جزء للعدد الاكثر اذا كان العدد عبارة عن الوحدات المحضة حيث قال وليس حقيقته محض الوحدات
وقد مر شرحه آنفا فوقع التناقض بين قوليه قلت ما قال في حاشية الحاشية فهو بحسب الظاهر وما قال في اصل الحاشية فهو بحسب التحقيق على زعمه
فاندفع التناقض والله اعلم بمراد عباده قوله نعم الخ توضيحه انه لو قال هذا المحقق لاثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية مطلقا بحذف لفظ الموقف
بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع الثاني مستلزم للمجموع الثالث وهكذا كل مجموع فوقاني يكون مستلزما لمجموع تحتاني الى غير
النهاية لكان صحيحا اذ من المعلوم انه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا اي الاحاد من حيث انها معروضة للهيئة التي حصلت بها العشرة تحقق
كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق مجموع الخمسة بالضرورة فاذا تحقق مجموع احاد العشرة
مثلا تحقق مجموع الخمسة بالضرورة وهكذا اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه اذا تحقق كل واحد واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق الاحاد
من حيث انها تعرض لها الهيئة الوحدانية الاجتماعية وتكون صالحة لانتزاعها عنها والاحاد الخمسة من هذه الحيثية هو الخمسة فيتحقق مجموع
الخمسة بالضرورة فان قلت انا لا نسلم الملازمة التي ذكرها المحشي بقوله واذا تحقق كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة اذ يجوز ان
يتحقق كل واحد واحد من احاد الخمسة في الخارج على نهج الافتراق والانتشار بان يكون بعض من تلك الاحاد متحققا في بلد وبعض
الآخر من تلك الوحدات متحققا في بلد آخر فح لا يكون احاد الخمسة مجتمعة في موضع واحد فلا يكون المجموع من حيث هو مجموع متحققا فكيف
يلزم وجود مجموع الخمسة قلت لا يضر كون الاحاد متفرقة في المواضع المتعددة اذ الاحاد سواء كانت متفرقة او منتشرة او مجتمعة لا جرم تكون صالحة
وقابلة لان ينتزع العقل من تلك الاحاد هيئة اذ لا شك في ان الهيئة الاجتماعية الوحدانية ليست الا امرا انتزاعيا لا امرا انضماميا موجودا خارجيا صالحا
وبالجملة اذا انتزع الهيئة تحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتم الملازمة واندفع المنع بقي الاستدلال على ان الهيئة امر انتزاعي بضرب من التحليل من الاحاد الكثيرة

فنقول لو لم يكن الهيئة الوحدانية امرا انتزاعيا بل كانت الهيئة منضمة مع الاحاد الكثيرة من حيث انها كثيرة فتعرض لها لكنها لا تعرض الاحاد الكثيرة
من حيث انها كثيرة لان تعدد المعروض يستلزم تعدد العارض فكيف يتصور حلول عرض واحد في محال متعددة فلا جرم تكون انتزاعية وهو المطلوب
قال الفاضل اللبكني ان تحقق احاد الخمسة فقط وان كان يستلزم تحقق مجموع الخمسة الا ان تحقق احاد الخمسة في ضمن المجموع المركب من اكثر من
احاد الخمسة كالعشرة مثلا يجوز ان لا يستلزم تحقق مجموع الخمسة بالفعل دائما لا يذهب عليك ان احاد الخمسة فقط ما احاد الخمسة في ضمن الاحاد
الكثيرة سواسية في اعتبار الهيئة الاجتماعية فيلزم تحقق مجموع الخمسة بلا ريب فتدبر ثم اعلم انه قيل ان عدم تناهي هذه المجموعات باطل بان المجموع
المركب من الاحاد الغير المتناهية بتمامها مجموع لا مجموع فوقه والمجموع المركب من واحدين يعني الاثنين مجموع ليس مجموع انقص تحته فيلزم وجود
المجموعات الغير المتناهية بين هذين الحدين فيكون الغير المتناهي محصورا بين الحاصرين وهو محال وفيه ما قال بعض الفضلاء رح من انه لو تصير
واحد بعد واحد من جانب المبدء من الامور الغير المتناهية يحصل المجموعات الغير المتناهية التي كل منها غير متناه اذ مجموع الامور الغير المتناهية
لا يصير متناهيا بانتقاص واحد من الاحاد فلا يلزم الانتهاء الى المجموع المتناهي فضلا عن المجموع المركب من الواحدين نعم انما يلزم الانتهاء
الى المجموع المركب من الواحدين لو نقص من سلسلة الغير المتناهي الواحد الاخير في جانب اللاتناهي ثم لاحقه وهكذا ينقص الاحاد من جانب اللاتناهي
الى جانب المبدء ولكن هذا النقصان لا يمكن اذ ليس الواحد الاخير في سلسلة الغير المتناهي في جانب اللاتناهي حتى ينقص منها وما قال الملك العلماء
سلمنا اشد من ان انتهاء المجموع في سلسلة ترتيب المجموعات الى المجموع الحاصل من الواحدين يعني الاثنين ضروري والانكار مكابرة فمما لست
احصله فتامل وبعد اللتيا والتي اقول انه قال احسن المحققين فيه نظر دقيق وهو ان المجموعات في صورة وجود الامور الغير المتناهية يجوز ان تكون
اعتبارية فلا يلزم من تحقق احادها تحقق المجموع بل هو موقوف على اعتبار المعتبر وقد لا يخرج الاعتبار من القوة الى الفعل فعلى تقدير وجود امور
غير متناهية غير مرتبة اعتبرنا وجود المجموع فلا يلزم لنا اعتبار مجموع آخر فضلا عن مجموعات غير متناهية فان العقل لا يقدر على اعتبار الغير
المتناهي على التفصيل انتهى قوله والوجه الثاني الخ هذا هو الوجه الثاني من الوجهين اللذين اوردا لعدم اثبات المص الترتيب بين الاعداد
بالعلية والمعلولية واعلم ان المستدل لاثبات الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية يبني كلامه على ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر
لان الاقل جزء للاكثر وعدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر فمنع المحشي في الوجه الاول كون العدد الاقل علة وجزء للعدد الاكثر كما مر
واورد هذا الوجه الثاني بعد تسليم ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر وحاصله المنع على ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر وتقريره
انا لو سلمنا ان العدد الاقل علة للعدد الاكثر لكن لا نسلم ان عدم العدد الاقل علة لعدم العدد الاكثر لانه لو كان العدد الاكثر معلولا لعدم
الاقل علة فعدم المعلول لا يخ اما ان يكون علته التامة عدم العلة لنا قضية الواحدة المعينة بتعين خاص فقط التي كانت من علل وجوده
بمعنى انه لو وجد عدم العلة المعينة الخاصة فيوجد عدم المعلول واما ان يكون علته التامة عدم علة ما من علل وجود المعلول بمعنى انه اذا تحقق
عدم علة ما من علل وجود المعلول لا على التعيين يتحقق عدم المعلول ولا يمكن تحقق عدم المعلول بدون تحقق عدم علة ما وبالجملة ان العلة
التامة لعدم المعلول القدر المشترك بين اعدام العلل واما ان علته التامة عدم كل واحد واحد من العلل بمعنى ان يكون عدم كل
واحد واحد من العلل المعينة للوجود علة تامة ومستقلة لعدم المعلول والاول والثالث باطلان فتعين الثاني اما بطلان الاول فصرح
به المحشي بقوله ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة وانخبص عن وجه البطلان لظهوره وهو انه لو كان العلة التامة لعدم المعلول
عدم العلة المعينة لزم ان لا يتحقق عدم المعلول اذا فرضت هذه العلة المعينة موجودة ويعدم علة اخرى غير تلك العلة المعينة واللازم باطل كما
لا يخفى فكذا الملزوم واما بطلان الثالث فصرح به في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله بل عدم علة ما بقوله والا يلزم عند انعدام العلل معا
توارد العلل المستقلة على معلول واحد انتهت تقريره انه لو لم يكن العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما لا على التعيين كما هو الشق الثاني
بل يكون العلة التامة لعدم المعلول عدم كل واحد واحد من العلل المعينة التي كانت للوجود فيلزم لو انعدم العلل معا ان يتوارد العلل
المستقلة التامة وهي انعدام علل الوجود على معلول واحد شخصي وهو عدم المعلول واللازم باطل فالملزوم مثله وبالجملة اذا تعين الثاني
وصرح به المحشي بقوله بل عدم علة ما فنقول يتوقف عدم المعلول على عدم علة ما ولا ريب في ان عدم العدد الاقل وهو الجزء عدم العلة المعينة فلا
يصلح عدم العدد الاقل وهو الجزء لان يكون علة تامة لعدم المعلول اي العدد الاكثر الذي هو الكل بجانان يوجد عدم المعلول اي العدد الاكثر بسبب عدم الجزء

ولا مرية في ان عدم الشرط مصداق لعدم علة ما وليس مصداقا لعدم العدد الاقل فلا يكون عدم العدد الاقل علة تامة لعدم العدد الاكثر فكيف
يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية والمعلولية نعم ان عدم العلة المعينة من علل الوجود ويستلزم لعدم المعلول بناء على انه يصدق على عدم العلة
المعينة عدم علة ما وهو علة تامة لعدم المعلول مثلا اذا تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم علة ما واذا تحقق عدم علة ما تحقق عدم المعلول فاذا
تحقق عدم العلة الفاعلية تحقق عدم المعلول وبناء على هذا فعدم العدد الاقل يستلزم لعدم العدد الاكثر وهو لا يثبت الترتيب بين الاعداد بالعلية
والمعلولية بل بالملازمة والملزومية وهو لا يضرنا بل هو عين مقصودنا ثم اعلم ان العلة ما يتوقف عليه المعلول فلو اخذ التوقف في تعريف العلة
بمعنى لولاه لامتنع فلا يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول لوجود عدم المعلول بدون عدم تلك العلة المعينة ايضا واما اذا اخذ التوقف
في تعريفها بمعنى ما يصح دخول الفاء فيه كما هو المشهور فيجوز ان يكون عدم العلة المعينة علة لعدم المعلول اذ يصح ان يقال اذا وجد عدم
تلك العلة المعينة تحقق عدم المعلول فيتحقق الترتيب بالعلية والمعلولية فتدبر وتما يجب ان يعلم ههنا ان تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد شخصي له صور الاولى ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل الاجتماع بان يجتمع العلتان المستقلتان معا فيوجدان
المعلول وهذا باطل اذ حصول المعلول ح اما ان يكون بالمجموع من حيث المجموع او باحدى العلتين المستقلتين على الاول فالعلة التامة هو المجموع و
هو واحد لا كثرة فيه هف وعلى الثاني فما حصل للمعلول هو العلة التامة دون الاخرى هف والثانية ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول
واحد شخصي على سبيل التعاقب بان يوجد واحدة من العلتين فوجد المعلول ولم ينعدم تلك الواحدة حتى حصلت علة اخرى وهذا ايضا باطل
فان المعلول لما تم حصوله بالعلة الاولى المعينة فاذا وجدت العلة الاخرى فاما ان يحصل بها وجود المعلول او لا على الثاني لا يكون العلة الاخرى
علة متعاقبة وعلى الاول اما ان يكون الوجود الذي حصل للمعلول بالعلة الاخرى عين ما حصل له بالعلة الاولى فيلزم تحصيل الحاصل او غيره
فيكون المعلول للعلة الثانية مغايرا للمعلول للعلة الاولى والكلام في وحدته ولو قيل ان المعلول واحد وان تعدد وجوده فنقول انه يلزم ح
ان يكون المعلول الواحد الشخصي موجودا بوجودين في الخارج في زمان واحد وهو باطل اذ تعدد المعنى المصدري ووحدته تابع لتعدد المضاف
اليه ووحدته والثالثة ان يتوارد العلتان المستقلتان على معلول واحد شخصي على سبيل التبادل بان يمكن ان يحصل المعلول لكل واحدة
من العلتين ابتداء بان يحصل المعلول من العلة الاولى بدون العلة الاخرى او يحصل من العلة الاخرى بدون العلة الاولى الا انه لما
حصل المعلول من العلة الواحدة فلا يحتاج الى العلة الاخرى واختلفوا في هذه الصورة فمنهم من جوزه ومنهم من منعه ومنهم المحقق الدواني
واستدل بان خصوصية علة من تينك العلتين لغو في توقف المعلول وترتبه على تلك العلة اذ لو كان لخصوصية واحدة منها دخل
في توقف المعلول للغت العلة الاخرى وهو خلاف المفروض ولما لغت الخصوصية فعلم ان كل واحدة واحدة من تينك العلتين بخصوصها
ليست بعلة للمعلول بل انما العلة للمعلول هو القدر المشترك بين تينك العلتين اذ لا يمكن حصول المعلول بدون هذا القدر المشترك فتحقق
ح وحدة العلة لا كثرتها وتواردها هذا ما في الشرح الجديد للتجريد وحاشيته القديمة من المحقق الدواني فتدبر قوله قال بعض الافاضل
اراد به السيد الباقر قال في القبسات والتقديسات مانعا على ما تقرر في الوجه الثاني من ان علة عدم المعلول عدم علة ما من العلل الناقصة
لوجوده ثم اعلم ان المحشي كما بين الوجه الاول اولا ثم رد عليه بقول المحقق الدواني ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وقد مر تفصيله كذلك بين
الوجه الثاني ثم رد عليه بقول السيد الباقر ثم رد على قوله بقوله اقول الخ وسيجيء شرحه فانتظره قوله عدم المعلول الخ توضيحه انا لا نم ان علة
عدم المعلول عدم علة ما من علل وجوده بل عدم المعلول لا يتوقف بالذات وحقيقة الا على عدم العلة التامة المعينة التي يكون المعلول موجودا
عند وجودها من غير تلعثم لان الشيء المعين المعلول لا يترتب بالذات وجودا وعدما الا على شيء معين وهي العلة التامة بمعنى ان وجود
الشيء المعين لا يكون الا بوجود علته التامة المعينة وكذلك عدم الشيء المعين لا يكون الا بعدم علته التامة المعينة فقد ظهر ان علة عدم المعلول
بالذات ليس الا عدم العلة التامة لا عدم علة ما من علل وجود المعلول فبطل ما قد ثبت في الوجه الثاني ثم ههنا تفتيشات الاول
ان ما قال السيد الباقر لا يضر المطلوب اذ لما ثبت من كلام السيد الباقر ان العلة بالذات لعدم المعلول ليس الا عدم العلة التامة
لا عدم علة معينة ولا عدم علة ما من علل وجود المعلول فعدم العدد الاكثر ليس علة عدم العدد الاقل لان عدم العدد الاقل عدم العلة المعينة
فلا يثبت الترتيب بين العدد الاكثر والعدد الاقل بالعلية والمعلولية وهذا هو المطلوب بلا انه لما كان المحشي ليس براض بان علة عدم المعلول

عدم العلة التامة فاشتغل ببيان فساد قول السيد الباقر كما سيجيء فانتظره مفتشا الثاني ان قوله بالذات احتراز عن الترتب بالعرض فان
عدم المعلول يتوقف ويترتب بالعرض على عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة لان هذا الترتب ليس الا ترتب الشيء على ما يلازم علته
فان عدم جزء من اجزاء العلة التامة لازم لعدم العلة التامة وعدم العلة التامة علة حقيقة لعدم المعلول والثالث ان الفاء في قوله
فشيء بعينه الخ للتعليل لا للتفريع لان السيد الباقر قال عدم المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وما قال ان وجود المعلول
يتوقف بالذات على وجود العلة التامة فلو جعل الفاء في قوله فشيء بعينه الخ للتفريع لم يصح ظاهرا لان تفريع مجموع الامرين على احدهما مما لا
في فساده اللهم الا ان يقال ان كون وجود المعلول موقوفا بالذات على وجود العلة التامة وان لم يكن مذكورا صريحا سابقا في كلام السيد الباقر
الا انه تعارف واشتهر ففرع السيد الباقر مجموع الامرين على امر مذكور صريحا وامر غير مذكور بل مشهور يعني شهرته عن ذكره ولا يذهب على اللبيب
ان جعل الفاء للتفريع لا يخلو عن التكلف وجعله للتعليل خال عن التاويل فالاول الى التعليل اولى ومن ههنا طلع لك ان ما اختاره الفاضل
البكتي من جعل الفاء للتفريع سخيف قال في الحاشية المنهية معلقا على قول السيد الباقر فشيء بعينه الخ وما قال ان شيئا بعينه لا يترتب وجوده
وعدما الا على شيء بعينه ففي الوجود مسلم واما في العدم فلا اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير بل يكفي فيه سلب التاثير في وجوده انتهى فاتح
على الدليل وتوضيحه ان ما قال السيد الباقر ان شيئا بعينه لا يترتب وجودا وعدما الا على شيء بعينه فاستمع حاله وهو ان ترتب الشيء المعين على الشيء
المعين في الوجود مسلم لان شيئا معينا يوثر في وجود الشيء الآخر ويترتب وجود الشيء الآخر على الشيء الاول واما ترتب الشيء المعين على الشيء المعين
في العدم فغير مسلم اذ التحقيق ان العدم لا يحتاج الى التاثير فلا يحتاج عدم الشيء المعين اي المعلول الى علة موثرة وهو عدم العلة التامة بل
يكفي فيه اي في عدم الشيء المعين ان لا يوجد التاثير في الوجود وليس اللازم ان يوجد الموثر في العدم حتى يلزم ان علة عدم المعلول عدم العلة التامة
كما قال به السيد الباقر ثم ههنا قلق وهو انه قد سبق من المحشي ان علة عدم المعلول عدم علة ما وليس معنى التاثير زائدا على هذا ويقرر المحشي ههنا
في حاشية الحاشية بان العدم لا يحتاج الى التاثير فهل هذا الا تناقض وانت لا يذهب عليك ان المراد ههنا بالتاثير تاثير العلة المعينة والحاصل
ان العدم لا يحتاج الى تاثير العلة المعينة بل يكفي في العدم سلب تاثير العلة التامة التي هي الموثر في وجود المعلول وذلك السلب يتحقق
بعدم علة ما فيكون العدم محتاجا الى عدم علة ما فقول المحشي المحقق بل يكفي الخ كناية عن عدم علة ما ومن هذا التفصيل ظهر لك اندفاع
ما اورده ملك العلماء وسلمه الشارح بان المعلول ممكن وكذا عدمه والممكن لا بد له من موثر وسبب وليس معنى التاثير زائدا على هذا فكيف
يصح عدم احتياج التاثير في العدم ووجه الاندفاع ان المحشي المحقق رح لا يقول بعدم احتياج التاثير مطلقا في العدم حتى يرد
ما اورد بل يقول بعدم احتياج تاثير العلة المعينة في العدم ولا ضير فيه فتدبر قوله واما عدم الخ هذا جواب من السيد الباقر لدخل
مقدر وتقرير الدخل انا لا نم ان عدم المعلول انما يكون بعدم العلة التامة فانه اذا انعدم جزء معين من اجزاء العلة التامة ينعدم
المعلول وكذا اذا انعدم اي جزء كان من اجزاء العلة التامة لا على سبيل التعيين ينعدم المعلول مع ان عدم جزء معين وكذا عدم جزء
ما ليس عدم العلة التامة فقد وجد في هاتين الصورتين عدم المعلول بدون عدم العلة التامة فكيف يصح ما قال السيد الباقر من ان
عدم المعلول لا يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة وتقرير الجواب ان الجمهور لما وجدوا انعدام المعلول بانعدام احد اجزاء العلة
التامة معينا كان او غير معين حكموا بان عدم احد اجزاء العلة التامة علة لعدم المعلول بالذات وهو خلاف التحقيق والتحقيق ان
عدم احد اجزاء العلة التامة معينا كان هذا الجزء او غير معين ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات بل يكون على خلاف ما يتحقق
الجماهير من مقارنات الموقوف عليه ولوازمه الخارجية لان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلوم انما هو عدم العلة التامة وعدم العلة التامة
لا يتصور في الخارج الا بان ينعدم احد اجزائها فانعدام احد الاجزاء من لوازم انعدام العلة التامة وبالجملة انعدام المعلول بالذات
ليس الا من انعدام العلة التامة الا ان انعدام العلة التامة يتوقف على انعدام احد اجزائها فبهذه الجهة ينسب انعدام المعلول
الى انعدام احد اجزائها فقد تقرر ان عدم المعلول يتوقف بالذات على عدم العلة التامة واما على عدم احد اجزاء العلة التامة
معينا كان او غير معين فبالواسطة وهو المطلوب ثم اعلم انه قال بعض الفضلاء رح ولي ههنا اشكال وهو انا اذا فرضنا ان السرير
مثلا مركب من الخشبات والمسامير والهيئة الوحدانية عارضة للسرير خارجة عنه فلا شك ان السرير ينعدم بانعدام هذه الهيئة

مع تحقق جميع اجزاء السرير فالقول بان انعدام المعلول لا يتصور الا بانعدام احد اجزائه باطل انتهى ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال من قبيل بناء الفاسد على الفاسد لان بعض الفضلاء فهم ان المقصود ان انعدام احد اجزاء المعلول من لوازم انعدام المعلول فقد اعترض عليه بما قال والامر ليس كذلك فان المقصود ان انعدام اجزاء العلة التامة من لوازم انعدام العلة التامة ولا ريب في حقيته ولا اشكال عليه قوله الجماهير الجمهور بالضم همه مردم كذا في الصراح قوله ولوازمه عطف تفسيري على قوله مقارنات قوله لا من الداخلات اي ليس انعدام احد الاجزاء معينا كان او غير معين من الامور التي يكون لها دخل في انعدام المعلول بالذات بل انما له دخل بالعرض كما تقرر آنفا ويمكن ان يحمل قوله لا من الداخلات على ان انعدام احد الاجزاء معينا كان او غير معين ليس داخلا جزءا في الموقوف عليه الاصلي وهو عدم العلة التامة لان عدم العلة التامة امر بسيط لا جزء له فانعدام احد الاجزاء انما هو من لوازمه فتدبر قوله فعدم الشرط الخ هذا جواب من السيد الباقر لدخل بتقدير تقريره ان المعلول اذا كان مشروطا بشرط فاذا انعدم ذلك الشرط انعدم المعلول فصار عدم الشرط موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول المشروط فكيف يستقيم ما اقر به السيد الباقر من ان الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول عدم العلة التامة وحاصل الجواب ان عدم المشروط وان كان قد يكون بعدم الشرط الا ان عدم الشرط ليس موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول المشروط بل عدم الشرط مقارن اي ملزوم لعدم العلة التامة وهو علة تامة بالذات لعدم المعلول فاذا وجد عدم الشرط فقد وجد عدم العلة التامة فيوجد بعدم العلة التامة عدم المعلول فاستقام ما اقر به السيد الباقر ويبقى البرهان على ان عدم الشرط ملزوم لعدم العلة التامة وهو ان العلة التامة عبارة عن مجموع ما يتوقف عليه المعلول ومن جملة ما يتوقف عليه المعلول الشرط ايضا فاذا انعدم الشرط فلا يتحقق مجموع ما يتوقف عليه المعلول فقد وجد عدم العلة التامة ضرورة فعدم المعلول المشروط بالذات انما هو من عدم العلة التامة لا من عدم الشرط اذ لو كان عدم المعلول بالذات من عدم الشرط فلا يتحقق عدم المعلول بدون عدم الشرط والواقع خلاف ذلك ثم اعلم انه فهم بعض الاعلام رح اولا ان المقارن في قوله بل هو مقارن بمعنى اللازم فقرر ان عدم الشرط لازم لعدم العلة التامة لانها اذا انعدمت العلة التامة يكون الشرط ايضا معدوما ثم اعترض بان الشرط خارج من العلة التامة والعلة التامة قد تكون معدومة مع وجود الشرط فاين لزوم عدم الشرط لعدم العلة التامة واجاب بنفسه بان المراد بالمقارنة ليس اللزوم بل معناه اللغوي اعم من ان يكون لازما او غير لازم فانفكاك عدم الشرط عن عدم العلة التامة في بعض الموضع لا يضر ولا يذهب عليك ان هذا اضطراب فاستيقن بان المراد بالمقارن الملزوم كما قررنا ولا يتوجه عليه شيء مما اورده ذلك المحقق قدس سره ولا يمكن في مرتبة في ان الشرط داخل في العلة التامة لا كما قال رح ان الشرط خارج عن العلة التامة كيف ومن جملة ما يتوقف عليه المعلول الشرط قوله وكذا وجود المانع الخ هذا ايضا جواب من السيد الباقر لتوهم متوهم وتقريره التوهم ان العلة التامة قد يكون لتاثيرها في وجود المعلول المانع فاذا وجد ذلك المانع لم يوجد المعلول فقد انعدم المعلول بسبب وجود المانع فكيف يقال ان انعدام المعلول انما يكون بعدم العلة التامة وتوضيح الجواب ان مثل عدم الشرط وجود المانع ايضا ليس مما يتوقف عليه عدم المعلول بالذات كيف وقد يوجد عدم المعلول مع عدم تحقق وجود المانع بل يكون المانع منتفيا لعدم تحقق العلة التامة التي كانت علة لوجود المعلول ففي هذه الصورة وجد عدم المعلول بدون وجود المانع فلو توقف عدم المعلول بالذات على وجود المانع لما يوجد عدم المعلول بدون وجود المانع هف وبالجملة الموقوف عليه بالذات لعدم المعلول انما هو عدم العلة التامة واما وجود المانع فهو نحو من انحاء تحقق عدم العلة التامة لان عدم المانع معتبر في العلة التامة وليس وجود المانع موقوفا عليه بالذات لعدم المعلول فتدبر قوله لا قول الخ هذا رد على ما ذهب اليه السيد الباقر من ان العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة دون عدم علة ما وتقرير هذا المنع موقوف على تمهيد مقدمة بينها بقوله العلة التامة الخ وتوضيحها ان العلة التامة التي يتوقف عليها المعلول بالذات بالتوقف التام بحيث لا يتوقف المعلول بعد وجودها على امر آخر هو مجموع العلل الناقصة اي مجموع ما يكون له دخل في وجود المعلول ويكون المعلول في وجوده محتاجا اليه على ما هو المصطلح ولا ريب في ان مجموع العلل الناقصة يحتمل معاني ثلثة احدها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن امر مركب من العلل الناقصة والهيئة الوحدانية الاجتماعية فيكون الهيئة الاجتماعية داخلة في ذلك المركب فلا جرم يكون هذا الامر المركب مغايرا للعلل الناقصة لوجوب مغايرة الجزء مع الكل وموجودا بوجود واحد على حدة وثانيها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن اتحاد العلل الناقصة الملحوظة باللحاظ الوحداني فح يكون الهيئة

ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال من قبيل بناء الفاسد على الفاسد

الوحدانية الاجتماعية عارضة لاحاد العلل الناقصة لاجزاء من ذلك المجموع ويكون المجموع مغايرا لاحاد العلل الناقصة الملحوظة بلحاظ الكثرة
ولو بالاعتبار وموجودا ايضا بوجود واحد على حدة وثالثها ان يكون مجموع العلل الناقصة عبارة عن احاد العلل الناقصة
الموجودة بوجودات متعددة التي اخذت بلحاظ الكثرة المحضة ليس للهيئة الوحدانية الاجتماعية ههنا شائبة دخل لا دخولا في المجموع
ولا عروضا لتلك الاحاد ولا شك ان العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنى الثالث لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني والا اي وان لم
يكن الامر كذلك بل يكون العلة التامة مجموع العلل الناقصة بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني يلزم ان يكون العلة التامة جزءا لنفسها والملازمة
بط فالملزوم وهو كون العلة التامة مجموعا مغايرا لاحاد العلل الناقصة مثلا باطل اللازم فلان الشيء يكون موقوفا على اجزائه فلو كان الشيء
جزءا لنفسه يلزم توقف الشيء على نفسه ولما كان التوقف يوجب وجود الموقوف عليه اولا قبل وجود الموقوف فيلزم وجود الشيء قبل وجوده
وهو صريح البطلان واما وجه الملازمة فما بينه بقوله لانها اي تقريره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بمعنى ان كل ما يتوقف
عليه المعلول فهو جزء هذه الجملة ولذا يتحقق المعلول عند تحقق العلة التامة ولا ينتظر المعلول الى شيء آخر بعد تحقق العلة التامة فلو كان العلة التامة عبارة عن
مجموع العلل الناقصة بالمعنى الاول او بالمعنى الثاني فيكون العلة التامة مغايرة لاحاد العلل الناقصة الملحوظة في مرتبة الكثرة وان كان التغاير اعتباريا
وموجودة بوجود واحد فيكون هذا المجموع جزءا لجملة ما يتوقف عليه المعلول لان جملة ما يتوقف عليه المعلول هو الاحاد الماخوذة في مرتبة الكثرة
وهذا المجموع فلا جرم يكون هذا المجموع وحده جزءا لمجموع الاحاد الكثيرة وهذا المجموع فيكون العلة التامة التي هي عبارة عن هذا المجموع جزءا من جملة
ما يتوقف عليه المعلول وكان جملة ما يتوقف عليه المعلول هي العلة التامة فصارت العلة التامة جزءا لنفسها وهو المطلوب ثم اعلم انه يرد
ههنا امران الاول ما اورده المحقق البهاري ره على سبيل المعارضة بالقلب وتقريره ان العلة التامة لو كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في
مرتبة الكثرة المحضة للزم ايضا ان يكون العلة التامة جزءا لنفسها لان المعلول كما يتوقف على الكثرة المحضة كذلك يتوقف على كل واحد واحد
منفردا من هذه الكثرة فجملة ما يتوقف عليه هي الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة وكل واحد واحد من تلك الكثرة فالكثرة المحضة فقط جزء من
جملة ما يتوقف عليه وقد تقرر من مذهب المحشي ره ان العلة التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة المحضة فيكون العلة التامة جزءا من جملة
ما يتوقف عليه وكان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه فصارت العلة التامة جزءا لنفسها فكيف يصح ان العلة التامة هي الاحاد
في مرتبة الكثرة المحضة وانت تعلم ان توقف المعلول على الكثرة المحضة انما هو بتوقفات كثيرة فهذا التوقف هو بعينه توقف المعلول على
كل واحد واحد من تلك الكثرة فلا يكون التوقف على الكثرة المحضة مغايرا للتوقف على كل واحد واحد فكيف يتم ذلك الايراد بخلاف ما اذا كان
العلة التامة عبارة عن المجموع المغاير للاحاد التي هي في مرتبة الكثرة فان التوقف على المجموع غير التوقف على الكثرة المحضة اذ التوقف على المجموع لا يكون
الا توقفا واحدا وعلى الكثرة يكون توقفا كثيرا فههنا لك يلزم جزئية الشيء لنفسه بما قدمنا تقريره والثاني ما اورده بحر العلوم على سبيل منع الملازمة ان يكون
العلة التامة جزءا لنفسها وتقريره ان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول بالتوقف الناقص لا مطلقا وهذا المجموع المركب المغاير
للاحاد لو تحقق يكون توقف المعلول عليه توقفا ناقصا لا ناقصا فلا يلزم دخول هذا المجموع في جملة ما يتوقف عليه المعلول فكيف يلزم جزئية الشيء لنفسه
فان قلت ان هذا كون التوقف على علة ناقصا على كون تلك العلة بعض ما يتوقف عليه المعلول فهذا المجموع المركب المغاير للاحاد لما كان من جملة ما يتوقف
عليه المعلول وبعضا منه كان علة ناقصة وكان التوقف عليه توقفا ناقصا فيكون داخلا تحت تلك الجملة قلت ان العلة الناقصة ليست عبارة
الا عن علة يكون المعلول محتاجا الى امر خارج عنها ايضا والمجموع المركب المذكور ليس كذلك فكيف يكون علة ناقصة فتدبر وحسن اعمال الروية
ثم بعد اللتيا والتي لا اظنك مرتابا فيما ادعى به المحشي المحقق من ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة فان
الوجدان شاهد بان المعلول لا ينتظر وجوده بعد تحقق العلل الناقصة بتمامها على شيء آخر اصلا ولو كان ذلك الشيء هيئة وحدانية الا ان المحشي
ما قنع على الوجدان بل توجه الى البرهان وقد عرفت حاله بالبيان وقد يستدل عليه بانه لو كان العلة التامة عبارة عن المجموع المركب المغاير
للاحاد للزم تركب العلة التامة من الاجزاء الغير المتناهية واللازم باطل فكذا الملزوم اما وجه الملازمة فهو ان احاد العلل الناقصة التي
يتوقف عليها المعلول لو كانت ثمانية مثلا ولم يكن تلك الاحاد كافية لتحصيل المعلوم واحتاجت الى ان تعرض لها هيئة وحدانية كان هذا المجموع
الحاصل من عروض الهيئة للاحاد الثمانية المغاير للاحاد موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول تسعة فينقل الكلام الى هذه التسعة

سلمه المولوي فضل علي

ان هذه التسعة ان لم تفتقر الى ان يعرض لها هيئة اخرى فالثانية السابقة ايضا لا تفتقر والا يلزم الترجيح بلا مرجح فثبت المقصود وان افتقرت
هذه التسعة الى ان يعرض لها الهيئة الوحدانية الاخرى فهذا المجموع الحاصل من الاحاد التسعة والهيئة الوحدانية يكون مغايرا للمجموع الاول
للاحاد التسعة فلا جرم يكون موقوفا عليه فيكون ما يتوقف عليه المعلول عشرة وهكذا الى ما لا يتناهى فتدبر قوله ولهذا الخ مستند على ان العلة التامة
عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة تقريره انه لما كانت العلة التامة عبارة عن مجموع العلل الناقصة بمعنى احادها في مرتبة
الكثرة المحضة فقال بعض ان المعلول يتوقف على العلة التامة لا بتوقف واحد بل بتوقفات كثيرة هي توقفات المعلول على احاد العلل
الناقصة اذ الحكم الواحد كالتوقف لا يصلح ان يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث انها كثيرة فالتوقف على الامور الكثيرة من حيث هي
كثيرة لا يكون الا كثيرا وقال ايضا ان العلة التامة تصدق عليها اي على احاد العلل الناقصة اذا اخذت بوصف الكثرة لكون العلة
التامة عبارة عن الاحاد في مرتبة الكثرة قوله فعدم الخ شروع في الرد على السيد الباقر بعد تمهيد المقدمة السابقة توضيحه ان العلة التامة
لما كانت عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة كما قد ثبت في التمهيد فنقول انه كما ان وجود العلة التامة ليس الا وجودات
تلك العلل الناقصة كذلك عدم العلة التامة لا يكون الا عدمات كثيرة تلحق باحاد العلل الناقصة اذ الحكم الواحد كالوجود والعدم لا يتعلق
بالاشياء الكثيرة من حيث هي كثيرة فعدم العلة التامة وكذا وجودها يكون راجعا الى عدم كل واحد وجود كل واحد من احاد العلل الناقصة فلو كانت
العلة التامة لعدم المعلول عدم العلة التامة كما قال به السيد الباقر دون عدم علة ما من العلل الناقصة فيلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدمات جميع
احاد العلل الناقصة واللازم باطل فكذا الملزوم اما الملازمة فلما مر آنفا من ان عدم العلة التامة انما يكون بعدمات جميع العلل الناقصة واما بطلان
اللازم فلان كثيرا ما يعدم المعلول عند عدم واحد من العلل الناقصة بدون عدمات تلك الاحاد كلها واذا بطل اللازم فقد بطل الملزوم فعلم ان العلة
التامة لعدم المعلول ليست عدم العلة التامة كما زعم السيد الباقر بل العلة التامة لعدم المعلول عدم علة ما من العلل الناقصة وهو المطلوب للمحشي
المحقق ثم اعلم انه يرد ههنا امور الاول انا لا نم ان عدم العلة التامة لا يكون الا عدمات العلل الناقصة لانه اذا انعدم واحد من العلل الناقصة
يعدم العلة التامة اذ العلة التامة عبارة عن الكثرة المحضة فاذا انتفى واحد من تلك الكثرة لم يبق الكثرة كما كانت فانعدمت العلة التامة
وقياس العدم على الوجود قياس مع الفارق اذ لا يوجد الشيء ما لم يوجد جميع ما له دخل في وجود ذلك الشيء بخلاف العدم فانه لو رفع واحد مما له
دخل في وجود ذلك الشيء ينعدم ذلك الشيء فانعدام واحد من العلل يؤثر في انعدام العلة التامة بخلاف وجود واحد منها الثاني انه اذا فرض
ان المعلول منعدم بانعدام واحد من احاد العلل الناقصة فح العلة التامة لا تخلو اما ان تكون موجودة او معدومة او ليست بمعدومة ولا بموجودة
والكل باطل اما الاول فيستلزم ان يوجد العلة التامة ولا يوجد المعلول وهذا خارق للملازمة المثبتة منها واما الثاني فهو يستلزم ان يكون العلة التامة معدومة
بانعدام واحد من العلل الناقصة وهذا خلاف ما قال به المحشي من ان العلة التامة لا تنعدم الا بان يتحقق جميع عدمات تلك العلل الناقصة واما الثالث فهو
يستلزم ارتفاع النقيضين وهو محال وقيل انا نختار الشق الثالث وليس ارتفاع النقيضين بمستحيل لان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة من حيث
انها كثيرة فكما ان وجود بعض منها ليس وجود الجميع كذلك عدم بعض منها ليس عدم الجميع فجميع العلل الناقصة على الفرض المذكور ليست موجودة لانعدام
بعض منها وليست معدومة لوجود بعض منها فنفي الوجود والعدم بالحقيقة ليس راجعا بالنسبة الى شيء حتى يلزم ارتفاع النقيضين المستحيل
بل بعض من العلل الناقصة موجود والبعض الآخر منها معدوم والثالث انا لا نم ان عدم العلة التامة ليس الا بعدمات احادها كما قال المحشي المحقق
لانه لو فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فلا جرم ان يصدق ان الكثرة معدومة ويعدم العلة التامة التي هي عبارة عن الكثرة من حيث هي
كثرة كيف ولو لم يعدم العلة التامة ولم يصدق قولنا الكثرة معدومة فيلزم اجتماع النقيضين او ارتفاع النقيضين واللازم باطل فكذا الملزوم واما
الملازمة فلانه اذا لم يصدق قولنا الكثرة معدومة فلا يخلو اما ان يصدق قولنا الكثرة من حيث هي كثرة موجودة ولا ريب في ان صدق
هذا القول انما هو على تقدير ان يوجد كل فرد من احاد تلك الكثرة فصدقه يقتضي ان يوجد العلة الناقصة التي قد فرضت معدومة وهو
بعينه اجتماع النقيضين اي عدم العلة الناقصة ووجودها او لا يصدق قولنا الكثرة موجودة ايضا كما لا يصدق قولنا الكثرة معدومة
فيلزم ارتفاع النقيضين اذ وجود الكثرة من حيث هي وعدم الكثرة من حيث هي متناقضان وقد اجيب عنه بوجهين الاول ما اورده المحقق البهائي بما توضيحه ان قولنا
الكثرة موجودة قضية مجملة باعتبار كون الموضوع فيها اشياء كثيرة معتبرة بتعبير واحد وهو لفظ الكثرة ومرجعه الى قضايا مفصلة باعتبار تعبير الامور المندرجة تحت ذلك الامر

الوحدانی بالفاظ متعددة بان یقال ہذا موجود وہذا موجود وہکذا ولہذا قال المحشی ان وجود العلة التامة وجودات کثیرة وکذا قولنا الکثرة معدومة قضیة
مجملة راجعة الی قضایا مفصلة جزئیة کما یقال ہذا معدوم وہذا معدوم اذ من الضروریات ان عدم الکثرة المحضة لا یحصل الا بعدم کل واحد لان الامور الکثیرة
من حیث ہی کثیرة لا یضاف الیہا عدم ولا وجود الا بالنسبة الی کل واحد من احادہا فاذا فرض عدم علة ما من العلل الناقصة فنقول ان
القضیة الواحدة من تلک القضایا المفصلة الموجبة التی موضوعہا تلک العلة المعدومة کاذبة ونقیض ہذہ القضیة صادقة والقضایا الموجبة
الباقیة التی تفہم من قولنا الکثرة موجودة صادقة ونقائضہا کاذبة ولا یلزم من کذب واحد من القضایا کذب سائر القضایا فلیس قولنا الکثرة
موجودة وکذا قولنا الکثرة معدومة صادقة ولا کاذبة حتی یلزم اجتماع النقیضین او ارتفاعہما بخلاف ما اذا کانت العلة التامة عبارة عن
الکثرة المعروضة بالہیئة الوحدانیة فانہ ح امر واحد فیتصور اضافة الوجود الواحد وکذا العدم الواحد الیہ لان عدم الامر الواحد یکون عدما
واحدا والثانی ما اوردہ بحر العلوم ره وحاصلہ انہ لیس غرض المحشی ان رفع الجمیع وعدم العلة التامة لا یکون الا برفع جمیع الاحاد وعدماتہا حتی یرد
علیہ ما اوردہ المورد بل مقصودہ ان عدم العلة التامة اما عبارة عن جملة عدمات تلک الاحاد او عبارة عن عدم جزء لا بعینہ ای عدم علة ما والاول
یستلزم ان لا یعدم المعلول الا عند عدمات جمیع تلک العلل والامر لیس کذلک علی الثانی یثبت مطلوبنا من ان عدم علة ما علة لعدم المعلول ویبطل مطلوبکم
الا ان المحشی ترک الشق الثانی عن البین لانہ ہو المطلوب الغیر المرضی للخصم وفیہ علی ما قیل اما اولا فلانہ ح یلغو المقدمة الممہدة التی مہدہا المحشی اولا
واما ثانیا فلانہ لا نم انہ فی الشق الثانی یثبت مطلوبنا ویبطل مراد الخصم اذ للخصم ان یقول ان العلة التامة وان انتفت بعدم علة ما لکن علة
عدم المعلول لیس الا عدمہا من حیث ہو عدمہا لا عدم علة ما ومقصودنا ان علة عدم المعلول عدم علة ما من حیث ہو عدم علة ما فلا یثبت مقصودنا
فتدبر قال المص مفرعا علی ما سبق من ان عدم الاقل مستلزم لعدم الاکثر فاذا کان عدم الواحد او الاثنین او علة عدمہما ای الواحد
والاثنین وہذا الترديد للتخییر فی القول موجودة فینا بالفعل کما ہو لازم علی تقدیر کون العلم علی سبیل الزوال فعدمات الاعداد الغیر المتناہیة
المترتبة تکون موجودة فینا بالفعل ایضا لان وجود الواحد والاثنین لازم لوجود الاعداد الغیر المتناہیة وعدم اللازم یستلزم عدم الملزوم
وہکذا اذا تحقق عدم الثلثة مثلا یلزم عدمات جمیع الاعداد الغیر المتناہیة قولہ لقائل ان یقول الخ لما فہم المحشی المحقق بحسب مقتضی ظاہر
دلیل المص ان مقصودہ اثبات الترتیب بین اعدام تلک الامور وابطالہا اولا بالذات اعترض علیہ بقولہ ولقائل الخ وحاصلہ ان العدمات
امور انتزاعیة ینتزعہا العقل من الاعداد المعدومة التی ہی مناشی انتزاع العدمات فقبل الانتزاع لیس للعدمات وجود حتی یجری
فیہا البراہین اذ من شرائط جریان البراہین وجود الامور الغیر المتناہیة بالفعل واما بعد الانتزاع فلہا وجود بالفعل فی العقل الا انہ لیس
ہذا الوجود علی سبیل الاجتماع بل علی سبیل التعاقب لان ہذا الوجود تابع للانتزاع وانتزاع الامور الغیر المتناہیة دفعة محال لا یتصور الا
تعاقبا فکل مرتبة من مراتب تلک الامور الغیر المتناہیة لا تکون الا متناہیة فلا تکون تلک العدمات موجودة غیر متناہیة بالفعل حتی یجری فی
تلک العدمات براہین ابطال التسلسل قال بعض الفضلاء للمشکک ان یقول ان الاعداد اذا انعدمت فی نفس الامر بدون اعتبار المعتبر فاعدامہا
اما موجودة فی نفس الامر بدون اعتبار المعتبر او معدومة والثانی باطل والا لزم وجود الاعداد فی نفس الامر لان عدم عدم الشیء یستلزم
وجود الشیء ضرورة استحالة ارتفاع النقیضین فتعین الاول وح اما ان تکون تلک الاعدام موجودة فی نفس الامر بدون اعتبار المعتبر بحسب
منشأ الانتزاع او بانفسہا الاول باطل لانہا اما ان تنتزع من الاعداد المعدومة فی نفس الامر او تنتزع عن غیر تلک الاعداد والاول
باطل لان الاعداد معدومة فی نفس الامر والاعدام موجودة فی نفس الامر فالمعدوم فی نفس الامر کیف یکون منشأ لانتزاع الموجود فیہا والثانی
ایضا باطل ضرورة ان عدم العدد کیف ینتزع من غیر العدد فتعین ان تلک الاعدام موجودة فی نفس الامر بدون اعتبار المعتبر
بانفسہا لا بحسب منشأ الانتزاع فتکون موجودة غیر متناہیة بالفعل فیجری فیہا البراہین وفیہ ان وجود الممکن زائد علی نفسہ ففرق بین
کون الواقع ظرفا لوجود شیء وبین کون الواقع ظرفا لذلک الشیء نفسہ فالشیء اذا کان موجودا فی الواقع یکون ظرفا لنفس وجود
ذلک الشیء لا لوجود ذلک الوجود فکذلک اذا کان الشیء معدوما فی الواقع یکون الواقع ظرفا لنفس عدم ذلک الشیء لا لوجود ذلک العدم فکیف یقال
ان الاعدام موجودة فی نفس الامر لان الواقع لیس ظرفا لوجودہا انما ہو ظرف لنفسہا فتدبر قولہ ومعنی استلزام الخ دفع دخل مقدر تقریرہ ان
العدمات لما کانت من الامور الانتزاعیة فلا یکون بین عدم الاقل وعدم الاکثر استلزام الا اذا کان بین انتزاع ہذین العدمین استلزام ولیس کذلک فانہ

عدم الاربعة وتغفل عن عدم الخمسة فانتزاع عدم الاربعة لا يستلزم انتزاع عدم الخمسة فلم قال المص فعدم الاقل يكون مستلزما لعدم الاكثر و
توضيح الدفع ان مقصود المص بالاستلزام ليس الاستلزام بين نفس عدم الاقل وعدم الاكثر ولا بين انتزاع عدم الاقل وانتزاع عدم الاكثر حتى
يرد ما اورد المورد بل مقصوده الاستلزام بين صحة انتزاع العدم من الاقل وصحة انتزاع العدم من الاكثر ولا ريب في ان الامر كذلك فانه اذا
صح ان ينتزع العدم من الاقل صح ان ينتزع العدم من الاكثر فتامل **قوله** فلا يكون تلك الخ مربوط بقوله وتلك العدمات الخ فهو من تتمة
اعتراض القائل **قوله** فان قلت الخ هذا جواب لقوله لقائل الخ توضيحه ان المقصود من اثبات لا تناهي العدمات ان يجري برهان التطبيق
مثلا في تلك العدمات الغير المتناهية المترتبة وكونها امورا انتزاعية لا يمنع جريان برهان التطبيق مثلا لان الاجزاء المقدارية الغير المتناهية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري
فيها برهان التطبيق بتعيين كل اثنين متناهيين لهيئة واحدة منهما ناقصة من الاخرى بمرتبة التطبيق المبدئين وغيرهما من المراتب مع ان تلك الاجزاء اجزاء وهمية انتزاعية غير
موجودة في الخارج بالفعل بالوجودات المتمايزة على صفة عدم التناهي فكذلك هذه العدمات وان كانت من الامور الانتزاعية الغير الموجودة في الخارج
بالفعل لكن يمكن جريان برهان التطبيق فيها **قوله** لان الاجزاء المقدارية الخ اعلم اولا ان الاجزاء المقدارية هي الاجزاء التي يحصل بها تقدر الجسم
كالنصف ونصف النصف وغيرهما وليس المراد منها الاجزاء التي يحصل منها تقوم الجسم وحقيقته نوعية كانت او جنسية او شخصية فان الاجزاء
المقومة للحقيقة الجنسية اثنان الهيولى والصورة الجسمية وللحقيقة النوعية هما مع الصورة النوعية وللحقيقة الشخصية هي مع الصورة الشخصية
وبالجملة ليست الاجزاء المقومة غير متناهية والاجزاء الغير المتناهية ليست الا الاجزاء المقدارية وثانيا ان النسخ ههنا مختلفة وقع في بعض النسخ
لفظ المتناهي بعد قوله الجسم المتصل فح يكون المراد اجراء البرهان في الاجزاء المقدارية الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي كما يعتقده المتكلمون
المثبتون للجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى عليك ان الكلام على طور الحكماء والكتاب على طورهم لا على طور المتكلمين على ان الحق ان الاجزاء المقدارية
الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي لا يجري فيها برهان التطبيق كما سياتي مفصلا ووقع في البعض لفظ الغير المتناهي بعد قوله الجسم
المتصل فهو صفة للجسم المتصل ووقع في البعض لفظ الغير المتناهية بعد قوله الجسم المتصل فهو يحتمل ان يكون صفة للجسم بتاويل الجسمية كما اختاره
المحقق البهاري ولا يخفى انه تكلف ويحتمل ان يكون صفة للاجزاء وح يكون الالف واللام في الجسم المتصل للعهد اشارة الى الجسم المتصل الغير
المتناهي فما وقع من المحقق البهاري من انه لا يجوز ان يكون صفة للاجزاء مما لست احصله نعم لا يجوز ان يكون صفة للاجزاء ويكون المراد
من الجسم المتصل المتناهي لانه يصير الحاصل ح ان برهان التطبيق جار في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ولا يخفى ما فيه فان
الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهي ليست موجودة في الخارج بنفسها انما وجودها بحسب المنشا اي الجسم المتصل المتناهي وهو امر واحد
متناه ليس فيه تعدد وتجزي بالفعل فكيف يجري برهان التطبيق في المتناهي ولو جرى البرهان في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتناهي لزم الجزء الذي
لا يتجزى ولو كان بالقوة كما هو مشرب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب الملل والنحل وهذا خلاف مذهب الحكماء وان قيل ان المراد جريان البرهان
في تلك الاجزاء بعد ان تخرج غير متناهية من القوة الى الفعل في ازمنة غير متناهية قلنا هذا لا يناسب الجواب فان حاصل الجواب ان
الاجزاء ليست موجودة في انفسها انما وجودها بمنشا انتزاعها والاجزاء حين تخرج على صفة اللا تناهي من القوة الى الفعل في الازمنة
الغير المتناهية تكون موجودة في انفسها لا بمنشائها فهو لا يتسق الجواب عليه **قوله** لامتناع الخ دليل على ان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل
الغير المتناهي اجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج وتوضيحه ان الجسم المتصل المتناهي جزء للجسم المتصل الغير المتناهي بلا ريب وقد تقرر
عند القوم ان الجسم المتصل المتناهي قابل للانقسامات الغير المتناهية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ومن البين ان فعلية جميع اجزائه بالكل
تستلزم فعلية جميع اجزاء جزئه فاذا كان الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل الغير المتناهي موجودة بالفعل يلزم فعلية جميع اجزاء الجسم
المتصل المتناهي وهذا باطل لاستلزامه تركب الجسم المتناهي المقدار عن الاجزاء الغير المتناهية الموجودة بالفعل فاذا بطل اللازم فنقيض
عليه حال الملزوم فعلى ما قررنا انقطع عرق ما توهم من ان الدليل وهو قوله لامتناع الخ لا ينطبق على الدعوى فان الدليل يدل على ان الاجزاء
المقدارية للجسم المتناهي انتزاعية ولا دلالة في الدليل على الدعوى وهو ان الاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي انتزاعية فتدبر ثم اعلم ان الاجزاء
المقدارية التحليلية غير متناهية بالقوة عند الحكماء وقال النظام من المعتزلة انها غير متناهية بالفعل وذهب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الى انها متناهية
بالقوة وقال المتكلمون انها متناهية بالفعل واولة الفرق في المبسوطات **قوله** قلت الخ رد للجواب توضيحه ان قياس تلك العدمات على الاجزاء المقدارية

الغیر المتناہیۃ للجسم الغیر المتناہی قیاس مع الفارق لان تلک الاجزاء المقداریۃ وان لیست موجودۃ فی الخارج بانفسہا الا انہا موجودۃ
بوجود منشأ انتزاعہا وہو الجسم الغیر المتناہی وہذا القدر یکفی فی جریان البرہان واما تلک العدمات فلیست موجودۃ غیر متناہیۃ بانفسہا ولا
بمنشأ انتزاعہا فان منشأ انتزاعہا الاعداد المعدومۃ لا الموجودۃ فکیف یجری فی تلک العدمات برہان التطبیق فان من شرائط جریان البرہان
وجود الامور الغیر المتناہیۃ بالفعل بانفسہا او بمنشأ انتزاعہا فان قلت ان التطبیق لکونہ نسبۃ بین الشیئین یقتضی ان یکون وجود کل منہما
ممتازا عن وجود الآخر والاجزاء الغیر المتناہیۃ بحسب المنشأ تتحد وجودا فکیف یجری فیہا البرہان بل انما یجری البرہان فی الجسم المتصل الغیر
المتناہی بتطبیق الجسم المتصل الزائد علی الجسم المتصل الناقص علی انہ لو کفی فی جریان البرہان الوجود بحسب المنشأ فیجب ان یجری البرہان فی
الاجزاء الغیر المتناہیۃ المقداریۃ للجسم المتصل المتناہی لان تلک الاجزاء لیست اختراعیۃ محضۃ بل ہی موجودۃ فی الخارج بوجود المنشأ
وہذا خلاف مسلک الحکماء قلت لا نم ان کون التطبیق نسبۃ یستدعی ان یکون وجود کل من الشیئین ممتازا عن وجود الآخر انما یستدعی وجودہما فی
الواقع وہذا حاصل فی الاجزاء الغیر المتناہیۃ المقداریۃ فالجسم المتصل الغیر المتناہی یجری فیہ البرہان بحسب تطبیق المتصل الزائد علی المتصل الناقص وبحسب
تطبیق الاجزاء المتساویۃ الغیر المتناہیۃ علی تلک الاجزاء واما الاجزاء الغیر المتناہیۃ المقداریۃ للجسم المتناہی فلا تکون الا متناقصۃ فلما طوبق مبدء
منہا علی مبدء آخر لا یلزم ان یحصل التفاوت فی الجانب الآخر وہو جانب عدم التناہی حتی یلزم الخلف لانہا لم تکن متساویۃ فیجوز ان یکون التفاوت
بینہما فی الاوساط فلا یجری فیہا البرہان ولقائل ان یقول ان الاعدام الغیر المتناہیۃ المترتبۃ للامور الغیر المتناہیۃ المجتمعۃ فینا منشأ انتزاعہا لیس
الا النفس وہی موجودۃ فی الخارج فلا فرق بین ہذہ الاعدام وبین الاجزاء المقداریۃ الغیر المتناہیۃ للجسم المتصل الغیر المتناہی فالقیاس صحیح لا غبار
علیہ فتدبر قال المحشی المحقق فی الحاشیۃ المنہیۃ معلقا علی قولہ غیر موجودۃ فی الخارج ای بوجود مغایر عن وجود الکل وتفصیلہ ان الاجزاء التحلیلیۃ
اما معدومۃ صرفۃ واما موجودۃ متعددۃ واما موجودۃ واحدۃ والاول باطل لان تلک الاجزاء ربما تقع موضوعات للقضایا الخارجیۃ کما اذا
تسخن بعض المتصل وتبرد بعضہ فی الخارج فیقال ہذا البعض حار وہذا البعض بارد وثبوت الشیء للشیء فی ظرف یستلزم ثبوت المثبت لہ فی ذلک
الظرف وکذا الثانی لان الجسم یقبل انقسامات غیر متناہیۃ فلو کانت تلک الاجزاء متعددۃ فیہ یلزم ترکبہ بالفعل من اجزاء غیر متناہیۃ
فثبت انہا موجودۃ بوجود واحد فلیس فی الخارج الا امتداد واحد من غیر ان یکون فیہ تکثر وتعدد ثم العقل بمعونۃ الوہم ینتزع عنہ الاجزاء
ویفرض فیہ شیئا دون شیء فبطل ما توہم من انہا حقایق متعددۃ موجودۃ بوجود واحد کیف والوجود ہو نفس الموجودیۃ المنتزعۃ ولیس
لہ فرد سوی الحصۃ المتخصصۃ بالوصف او الاضافۃ قال بہمنیار فی تحصیل المار والخمر لا یصح ان یکون بینہما وحدۃ بالاتصال حقیقۃ فان
الموضوع للمتصل بالحقیقۃ جسم بسیط متفق بالطبع وکذا ما قیل ان ذات الجزء التحلیلی مقدم علی الکل فی الوجود الخارجی بمعنی ان العقل اذا قاس الکل
والجزء یحکم بتقدم ذات الجزء علیہ وصف الجزئیۃ متاخر عنہ لما حققت ان الکل والجزء فی الخارج امر واحد مع ان تاخر وصف الجزئیۃ متحقق فی کل جزء
فاحسن اعمال الرویۃ ولکن علی سلامۃ القریحۃ انتہت قولہ فیہا وتفصیلہ ای تفصیل ان الاجزاء الانتزاعیۃ الغیر المتناہیۃ غیر موجودۃ فی الخارج
بوجود مغایر عن وجود الکل قولہ فیہا ان الاجزاء التحلیلیۃ الخ اعلم اولا ان الاجزاء علی اقسام منہا الاجزاء الخارجیۃ وہی عندہم اجزاء متخالفۃ
الحقیقۃ والوجود لا یصح الحمل بینہا وعلی الکل کالہیولی والصورۃ للجسم ومنہا الاجزاء الذہنیۃ وہی عندہم اجزاء متحدۃ فی الوجود یصح الحمل
بینہا وحملہا علی الکل فہی اجزاء مختلطۃ التحصل فی الخارج مع کلہا لا تمایز بینہا الا فی لحاظ الذہن ولہذہ الاجزاء تقدم علی کلہا ذہنا
لا خارجا ومنہا الاجزاء التحلیلیۃ وہی اجزاء متشابہۃ فی الحقیقۃ ومشابہۃ للکل فیہا کذا فی الدرۃ المیادۃ تحصل بتحلیل الجسم ای بابطال ہیئۃ الجسم
الوحدانیۃ باعانۃ الوہم وتعیین الوہم کل واحد واحد من تلک الاجزاء فی حد من غیر ان یفرق تلک الاجزاء فی الخارج ومنہا
الاجزاء التفکیکیۃ وہی اجزاء تحصل من تفریق الجسم الی تلک الاجزاء فی الخارج وہی علی قسمین قطعیۃ تحصل بالقطع بنفوذ آلۃ من سکین
وکسریۃ تحصل بالکسر من دون القطع ای بلا نفوذ آلۃ وثانیا ان الاجزاء التحلیلیۃ والتفکیکیۃ تحصلان بالتحلیل والتفکیک وہما متاخران عن وجود الکل فہذہ
الاجزاء تکون متاخرۃ عن وجود الکل ولما کانت ہذہ الاجزاء اجساما تکون مقداریۃ بلا ریب وثالثا ان الاجزاء التحلیلیۃ اجزاء مساحۃ اذ الجزء
ما یتراکب منہ الکل ولا ترکیب للجسم المتصل من اجزاء التحلیلیۃ الا انہ لما کانت الاجزاء التحلیلیۃ منتزعۃ عن الجسم بحیث یذہب اوہام العامۃ
الی ترکب الجسم منہا یطلق لفظ الاجزاء علیہا فتدبر قولہ فیہا اما معدومۃ صرفۃ اے لا تکون موجودۃ فی الخارج

لا بانفسها ولا بمنشاء انتزاعها قوله فيها او موجودة متعددة اى تكون موجودة بوجودات متمايزة فى الواقع فى ضمن الكل ويكون وصف التعدد
عارضا لها حال وجودها فى ضمن الكل قوله فيها او اما موجودة واحدة اى تكون موجودة حال كونها واحدة بوحدة المنشاء فوجودها ليس الا
وجود المنشاء بمعنى ان الموجود فى الواقع واحد وهو الجسم لكن ينسب هذا الوجود الى الاجزاء قوله فيها ربما تقع موضوعات للقضايا الخارجية
فيثبت لها الاحكام الخارجية فلا بد لتلك الاجزاء من الوجود فى الخارج اما بنفسها او بمنشاء الانتزاع فلا تكون معدومة صرفة قوله فيها
بعض المتصل الخ اورد ان الجسم المتصل اذا كان مركبا عنصريا ففيه الاجزاء التركيبية وهى البسائط العنصرية فالحكم على ذلك الجسم بتسخن البعض
وتبرد البعض يجوز ان يكون باعتبار تلك الاجزاء اى البسائط العنصرية لا باعتبار الاجزاء التحليلية حتى يبطل كونها معدومة صرفة و
اجيب بان المراد من الجسم المتصل الاتصال فيه حقيقى ليس فيه اجزاء بالفعل كالبسيط العنصرى لا ما هو مركب من العناصر الاربع فلا ايراد قوله فيها
يستلزم الخ المشهور على افواه القوم ان ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ولما نوقض عليه بانه لا يتحقق الفرعية فى قولنا زيد موجود لان ثبوت
الوجود لزيد لو كان فرعا لوجوده فان كان هذا الوجود عين ذلك الوجود يلزم تقدم الشئ على نفسه هو دوره وغيره فيتكلم فيه بكذا فيلزم كون الشئ
الواحد موجودا بوجودين بل بوجودات غير متناهية وهو بط بالبداهة انكر المحقق الدوانى الفرعية واقر بالاستلزام وقال ان ثبوت شئ للشئ يستلزم
ثبوت المثبت له وتبعه المحشى وفيه انه على هذا التقدير يكون ثبوت شئ للشئ ملزوما وثبوت المثبت له لازما والملزوم مقدم على اللازم فيلزم ان يكون ثبوت
المثبت له متاخرا وثبوت المحمول له مقدما وهذا مما يكذبه العقل المستقيم اللهم الا ان يقال ان المراد بالاستلزام عدم الانفكاك وليس المراد منه
اللزوم المتعارف اللازم فيه تقدم الملزوم على اللازم فتدبر قوله فيها فلو كانت تلك الاجزاء متعددة فيه اى فى الجسم بان تكون متحازة
ممتازة ويحصل من مجموعها الجسم وقد ثبت ببطلان الجزء الذى لا يتجزى ان الاجزاء التحليلية غير متناهية فيلزم تركب الجسم من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل فيرجع الى مذهب النظام واللازم بط بالبراهين المورودة فى موضعه فالملزوم مثله قوله فيها فثبت انها اى الاجزاء وجودها
بوجود واحد وههنا اشكال تقريره انه لو كانت الاجزاء متحدة فى الوجود مع الكل يصح الحمل بين الاجزاء المتصلة وبينها وبين الكل واللازم بط
فلا يقال هذا الذراع نصفه او نصف نصفه وهكذا واجاب عنه رئيس المتاخرين بان الحمل هو اتحاد الطرفين فى وجود على ان يكون كل
منهما امرا براسه لا ان يكون شئ منهما بعضا من الآخر واتحاد الاجزاء المقدارية على انها ابعاض المتصل الكل فلم يوجد ههنا مناط الحمل
وفيه ان اتحاد الاجزاء الذهنية كالجنس والفصل مع الكل ليس على انها امور براسها بل على انها ابعاض الكل فينبغى ان لا يصح الحمل وليس كذلك اجاب
عنه المحشى فى حاشيته على شرح الهياكل بان المتصل الكل حال الاتصال له وجود خارجى وكون الكل بحيث ينتزع منه الاجزاء
وجود وهمى للاجزاء فوجود الكل واحد ينسب الى الاجزاء التحليلية مسامحة فلا اتحاد بين الكل والاجزاء فى الوجود حتى يصح
الحمل واعترض على هذا الجواب القاضى السنديلى بان المشتق عند المحشى معنى بسيط ينتزع عن الموصوف نظرا الى الوصف
القائم به فالموصوف موجود خارجى وكون الموصوف بحيث ينتزع عنه معنى المشتق وجود وهمى للمشتق فينبغى ان لا يصح الحمل
بين المشتق وموصوفه وفيه ان هذا القدر من الاتحاد الذى بين الاجزاء والكل اى كون الكل بحيث ينتزع منه الاجزاء لا يكفى للحمل بين
الاجزاء والكل واما حمل المشتق على موصوفه فليس بهذا القدر بل فيه ارتباط زائد يدرك بالبداهة وليس ذلك الارتباط بين الاجزاء التحليلية
والجسم ولا طاقة لنا الى ان نفسر ذلك الارتباط تفسيرا جامعا ومانعا كما قالوا فى الحلول انه اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الاول تبعا
والثانى متبوعا كما بين السواد والجسم لا كما بين الحال وذيه وبين المكان والمتمكن والتفرقة بين هذا وذلك يدرك بالبداهة ولا يطاق
بيانه قوله فيها فليس تفريع على ما تقدم من ان الاجزاء موجودة بوجود واحد قوله فيها الا امتدادا اى جسم واحد متصل ممتد بامتداد واحد
قوله فيها من غير ان يكون اى بالفعل فى الخارج قوله فيها فبطل ما توهم الخ تفريع على ما تقدم من ان الموجود فى الخارج واحد لا تكثر فيه ولتوهم
الفاضل القاضى حسين الخوانسارى فى حاشيته الحاشية القديمة وحاصل ما توهم ان الاجزاء التحليلية حقائق متعددة موصوفة بصفة
التعدد بالفعل وكلها مع هذه الصفة موجودة بوجود واحد قوله فيها كيف الخ تائيد لبطلان ما توهم اى كيف لا يبطل فان
الوجود عبارة عن نفس الموجودية المنتزعة لا عن شئ به الموجودية فهو معنى مصدرى والمعنى المصدرى ليس له فرد
الا الافراد الحصصية والافراد الحصصية تحصل بالاضافة او التوصيف فتعدد الوجود المصدرى ووحدته تابع لتعدد المنسوب اليه

ووحدته فكيف يعقل ان تكون تلك الاجزاء حقايق متعددة موصوفة بصفة التعدد بالفعل ويعرضها الوجود الواحد قوله فيها قال بهمنيار الخ هذا
تأييد فان بطلان ما توهم بوجه آخر مع قطع النظر عن وحدة الوجود حاصله ان ما توهم من ان الاجزاء الهويات متعددة لا يصح فان بهمنيار
قال في التحصيل ان المادة والصورة مختلفان بالحقيقة لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال فان الموضوع للمتصل بالحقيقة ما هو جسم بسيط متفق
بالطبيعة فكذا لا يصح ان يكون وحدة بالاتصال بين امور متحدة بالماهية ومختلفة الهوية وكل جسم متصل واحد فلا بد من ان يكون اجزاؤه
متفقة والا كيف يحصل الاتصال قوله فيها البسيط اعلم ان البسيط يقال عندهم على معان منها ما لا جزء له كالعقول ومنها المبسوط كالارض
الواسعة ومنها العرض المنقسم في جهتين اعني السطح ومنها ما يكون اقل اجزاء بالنسبة الى شيء آخر كالقضايا البسيطة بالنسبة الى القضايا المركبة
ومنها ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحقيقة والمراد ههنا هذا المعنى الآخر والشاهد عليه قوله متفق بالطبع فكانه بيان للموصوف
فتدبر قوله فيها وكذا قيل معطوف على قوله ما توهم اي كذا بطل ما قيل والقائل الفاضل آقا حسين الخوانساري قوله فيها اذا قاس اي
لاحظ معنى الكل والجزء قوله فيها متاخر عنه اي عن الكل لان الجزئية صفة تكون عارضة للجزء من حيث انه بضعة من الكل قال بحر العلوم رح
وصف الجزئية مضائف لوصف الكلية وكل مضائف مفتقر في عروضه الى موضوع المضائف الآخر انتهى قوله فيها لما حققت دليل لبطلان الكل
قوله فيها امر واحد فليس الوجود في الخارج الا للكل والاجزاء موجودة بوجوده فكيف يحكم بتقدم ذات الجزء التحليلي في الخارج على الكل قوله فيها ما ان
الخ هذا رد على ما هو المتبادر من قول ذلك القائل من تخصيص تاخر وصف الجزئية عن الكل في الجزء التحليلي قوله فيها في كل جزء سواء كان تحليليا
او غيره قوله فيها الروية بفتح الراء وكسر الواو التفكر في القاموس رويت في الامر نظرت وفكرت والاسم الروية كذا في حاشية بعض الاعلام رح قوله
ثم لا يخفى الخ الغرض منه دفع ايراد يرد على ظاهر قول المص من تخصيص الامر الزائل بالاعداد وحاصل الايراد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدد
ثم لا يجوز ان يكون الامر الزائل بالادراك امرا آخر غير العدد فكيف يجري فيه برهان المص لانه لا يثبت الترتيب بين تلك الامور لا من جهة
انفسها ولا من جهة اعدادها المتاخرة لعدم تحقق العدد الاقل والاكثر هناك وحاصل الدفع ان هذا البيان من المص يجري في اعدام
المعدودات ايضا كما يجري في اعدام الاعداد فلا تخصيص وانما خص المص الاعداد بالذكر لاتصافها بالاقلية والاكثرية بالذات فانهم قالوا
ان الاكثرية والاقلية والزيادة والنقصان من اعراض الكم اولا ومن صفات المتكمم ثانيا فكما ان الاستلزام بين الاقل بالذات والاكثر بالذات
وجودا وعدما يكفي للبيان كذلك الاستلزام بين الاقل بالعرض والاكثر بالعرض وجودا وعدما فحال المعدودات يعلم بالمقايسة على
الاعداد ولا يتوهم ان الاستلزام بالذات يجوز ان يكون كافيا دون الاستلزام بالعرض لان الغرض من هذا البيان جريان
البراهين ومنها برهان التطبيق ويكفي في جريانه تعيين المراتب باي وجه كان بالذات او بالعرض قوله مستلزم لعدم الاكثر بالعرض
لا يقال ان عدم الاثنين يستلزم عدم الثلثة بحكم استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر فلو كان حال المعدودات ايضا كذلك كما قال
المحشي يلزم انعدام المعدودات الثلث كزيد وخالد وبكر بانعدام واحد منها وليس كذلك لانا نقول معنى استلزام انعدام الاقل انعدام الاكثر استلزام
انعدام الاقل لانعدام الاكثر من حيث انه مجموع لا انعدام جميع اجزائه ولا ريب في انه ينعدم مجموع المعدودات الثلثة من حيث هو مجموع
بانعدام واحد منها قال المصنف وتبين بطلان هذا اي اجتماع العدمات الغير المتناهية المرتبة فينا بالفعل في الحكمة باجراء البراهين منها
برهان التطبيق فيقال في اجرائه في العدمات على ما قال بعض الفضلاء ان سلسلة العدمات لو كانت غير متناهية موجودة مع الترتيب
تفرض لها مبدء هو عدم الاثنين في المرتبة الاولى وبعده عدم الثلثة في المرتبة الثانية وبعده عدم الاربع في المرتبة الثالثة وهكذا
الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة مبدءها عدم الثلثة ولا مرية في ان هذه السلسلة جزء من السلسلة الاولى
لانها مشتملة عليها مع امر زائد هو عدم الاثنين فاذا طبقنا احدهما على الاخرى لا بايقاع حركة حتى يتحقق المحاذاة بين مراتب السلسلتين
بل بايقاع مرتبة من احدى السلسلتين بازاء مرتبة من السلسلة الاخرى في لحظ العقل بحيث يحكم العقل حكما واقعيا
بان كما في سلسلة الكل مبدء اعني عدم الاثنين كذلك بازائه مبدء في سلسلة الجزء اعني عدم الثلثة وكما ان في
الاولى ثانيا كذلك في الثانية ثان وهكذا فاما ان يكون بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية لزم
مساواة الكل والجزء وهو بط ضرورة او لا فينقطع سلسلة الجزء فثبت تناهيها فيلزم تناهي الكل لانه ما زاد عليه الا بالاجزاء

فيلزم تناهيها وهو المطلوب واذا بطل عدم تناهي العدمات بطل ملزومه وهو الازالة لان بطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم
قال المصنف تبيين الفاء للتفريع على ما تقدم بهذا البرهان المتقدم ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا تحصيل الصورة لا ازالة
لشيء قوله وايضا تبين الخ غرض المحشي اتيان دليل آخر على ان العلم بالاشياء الغائبة بحصول الصورة لا بزوال امر وتحريره انه كما
تبين كون العلم بحصول صورة لا بزوال امر بالدليل المذكور في المتن كذلك تبين كون العلم بحصول الصورة بدليل آخر وهو ان العلم
يتصف بالمطابقة للمعلوم والا مطابقة لغير المعلوم بان يقال العلم مطابق للمعلوم وغير مطابق لغير المعلوم ولا شيء من الزوال
او الازالة يتصف بالمطابقة والا مطابقة لانه معنى مصدري لا يصلح الاتصاف بشيء منهما كما لا يخفى فانتج الشكل الثاني المذكور
انه لا شيء من العلم بازالة او زوال فنظر ان العلم بحصول الصورة لا بزوال امر وهو المطلوب لا يذهب عليك توهين هذا الدليل بالوجوه الاول
ما اورده القاضي السنديلي ومحصله انه ان اراد المستدل ان طبيعة العلم مقتضية للاتصاف بالمطابقة والا مطابقة فلم كيف والعلم الحضوري
لا يتصف بالمطابقة والا مطابقة لان المطابقة بين العلم والمعلوم فرع الاثنينية وفي العلم الحضوري هو والمعلوم متحد فلا اثنينية فلا مطابقة وان
اراد اقتضاء العلم للاتصاف بالمطابقة والا مطابقة لا من لقاء الطبيعة بل من خارج فذلك لا يفيد اذ يجوز ان يكون العلم زوالا لا يوجد اقتضاؤه
للاتصاف بهما لان اقتضاؤه كان من خارج فيجوز ان يعدم بانعدام ذلك الخارج وفيه انا نختار ان طبيعة العلم بالاشياء الغائبة عنا تقتضي الاتصاف
بهما لا طبيعة العلم مطلقا حتى يرد عليه المنع فتدبر والثاني ما اشار اليه المحشي بقوله فان قيل وجهه في الحاشية المنهية بقوله وتوجيهه ان العلم على تقدير كونه زوالا ليس
نفس الازالة والزوال بل هو نفس الزائل كما انه اذا كان بحصول صورة ليس نفس التحصيل الحصول بل هو نفس الحاصل فكما ان الحاصل من حيث هو حاصل
متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه حاصلا كذلك الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة مع قطع النظر عن كونه زائلا انتهت وتوجيهه
ان العلم لو كان بزوال امر فلا يكون عبارة عن نفس الازالة او نفس الزوال حتى يلزم ان لا يتصف العلم بالمطابقة والا مطابقة بل العلم على هذا
التقدير عبارة عن نفس الزائل كما ان العلم على تقدير كون العلم بحصول صورة ليس عبارة عن نفس التحصيل ولا عن نفس الحصول بل يكون عبارة عن
نفس الحاصل ولا ريب في ان الامر الحاصل من حيث هو حاصل متصف بالمطابقة والا مطابقة مع قطع النظر عن معنى التحصيل والحصول فكذلك
الامر الزائل من حيث هو زائل متصف بالمطابقة والا مطابقة مع قطع النظر عن معنى الازالة او الزوال فالتحصيل والحصول والازالة والزوال
متساوية في عدم الاتصاف بهما والحاصل والزائل متساويان في الاتصاف بهما فكيف يستدل على كون العلم بحصول دون الزوال باتصاف العلم بهما
وفيه ان الادراك والعلم صفة قائمة بالمدرك كما مر من المحشي والامر الزائل من حيث انه زائل عن النفس المدركة ليس بقايم في النفس المدركة فلا
يكون العلم ح عبارة عن الزائل من حيث انه زائل كيف وان الزائل من حيث انه زائل معدوم محض فكيف يقال للنفس المدركة انها عالمة او صدق
المشتق اي العالم مع انتفاء المبدء ثم بل يكون العلم عبارة على تقدير الزوال عن زوال الامر الثابت القائم بالنفس المدركة ولا ريب في ان هذا الزوال
لا يتصف بالمطابقة والثالث اما ما اراد المستدل بالمطابقة للمعلوم ان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم بمعنى اتحادهما بحسب الذات والحقيقة
مع تغاير اعتباري فلو جوز كون العلم بزوال امر لا يسلم اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى وبالضرورة لا يسلمها الخصم وان اراد المطابقة بين العلم والمعلوم
بحسب الكشف بان يكون العلم كاشفا للمعلوم فمسلم ان العلم يتصف بالمطابقة بهذا المعنى لكن عدم تحقق المطابقة بهذا المعنى بين العلم والمعلوم
على تقدير كون العلم زوالا لشيء ثابتا للنفس ثم فيجوز ان يكون العلم عبارة عن الزوال ويكون مطابقا للمعلوم بهذا المعنى وان اراد بالمطابقة معنى آخر
فينبغي ان يبين حتى يتكلم فيه قال المصنف ولان عاطفا هذا القول على قوله السابق اذ حاله العلم آه مستدلا على ان العلم بحصول صورة فنيا والحاصل ان
كون العلم تحصيلا اي على نهج التحصيل لا ازالة اي لا على نهج الزوال هو من الامور الوجدانية البديهية التي نجدها في انفسنا وقلوبنا ولا نحتاج فيها الى
بيان ودليل قوله والاستدلال الخ دفع دخل مقدر تقريره انه لما كان كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا والبديهي ما لا يستدل عليه فلا يصح
الاستدلال على كون العلم بحصول الصورة مع ان المصنف استدل عليه وحاصل الدفع انا لا نم ان الاستدلال ينافي البداهة ويوجب
النظرية لان غاية ما لزم من الاستدلال الحصول بالنظر لا التوقف عليه ولا يلزم منه النظرية كيف والنظري ما يتوقف على النظر
لا ما يحصل بالنظر ويوجد بعده فيجوز ان يكون كون العلم بحصول صورة وجدانيا وبديهيا وقد استدل عليه وحصل
بالنظر ولا مضايقة فيه اذ المطلوب المذكور مع كونه حاصلا بالنظر لا يتوقف على النظر بمعنى انه يمتنع

بدون النظر لحصول ذلك المطلوب بالوجدان بدون النظر ايضا ولا يترتب ذلك المطلوب ايضا على النظر الترتب في الحقيقة على زوال الخفاء
فلو زال خفاء ذلك المطلوب بوجه آخر بدون تلك المقدمات المرتبة في كلام المص لكان المطلوب حاصلا صراحة ولك ان تقول ان ما اورده المص
ليس بدليل حقيقة بل هو تنبيه على كون العلم بحصول الصورة يزيل خفاءه والمدعى بديهي وما قال بعض الاعاظم من ان ما ذكره المص تنبيه على
كون العلم بحصول الصورة لئلا يغفل عنه ففيه ان التنبيه لا زالة الخفاء في البديهي لا لعدم الغفلة فتفكر قال المحشي في الحاشية المنهية في بيان
الفرق بين التوقف على النظر والحصول بالنظر التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى الترتيب او بمعنى لولاه
لامتنع لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا عليه وممتنعا بدونه فافهم انتهت الحكم اولا ان التوقف يستعمل بمعنيين الاول التوقف الحقيقي
والتوقف التام وهو بمعنى انه لولا الموقوف عليه لامتنع الموقوف والثاني التوقف بمعنى الترتيب ويقال له التوقف بمعنى المصحح لدخول الفاء
وهو انه اذا وجد الموقوف عليه وجد الموقوف وثانيا ان توضيح حاشية الحاشية ان التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى
الترتب او بمعنى لولاه لامتنع لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مترتبا على ذلك الشيء او ممتنعا بدون ذلك الشيء لان ما يحصل بالشيء لا يخلو اما ان
يكون مصاحبا لذلك الشيء وملابسا له اتفاقا بدون علاقة التاثير بان يكون البارئ بالشيء الملابسة فح لا يكون مترتبا على ذلك الشيء ولا ممتنعا
بدون ذلك الشيء كالموت الملابس بشرب الماء الصافي فانه ليس مترتبا على شرب الماء ولا ممتنعا بدون شرب الماء اذ قد يوجد شرب الماء بدون الموت او
بدون شرب الماء واما ان يكون حاصلا بسبب ذلك الشيء بان يكون البارئ بالشيء للسببية وهو يحتمل وجهين الاول السبب التام بمعنى انه يكون ذلك الشيء
سببا تاما لهذا الامر الحاصل فح يكون هذا الامر الحاصل مترتبا على ذلك الشيء وممتنعا بدونه والثاني السبب في الجملة فح يجوز ان يكون ذلك
الشيء من العلل المستقلة المتواردة المتبادلة لهذا الامر الحاصل فيقال ان هذا الامر الحاصل حاصل بذلك الشيء وبسببه بمعنى ان ذلك الشيء
كان له دخل في حصول هذا الامر الحاصل وكان ذلك الشيء موقوفا عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء وهذا الامر الحاصل مترتب على ذلك الشيء
وليس هذا الامر الحاصل ممتنعا بدون ذلك الشيء لانه يجوز ان يعدم ذلك الشيء ويقام مقام ذلك الشيء علة اخرى من العلل المستقلة المتواردة
المتبادلة لهذا الامر الحاصل فيحصل هذا الامر ايضا وتعبنك على فهم ان الحاصل بالشيء لا يلزم ان يكون ممتنعا بدونه ما يقال ان البديهي
يحصل بالتنبيه مع ان البديهي لا يمتنع بدون التنبيه كما لا يخفى ومما يجب على ان اطلعك عليه انهم عرفوا البديهي بما لا يتوقف حصوله على
النظر والنظري بما يتوقف حصوله على النظر وعرض عليه بان التوقف على النظر عبارة عن ان لا يمكن ان يحصل بدون النظر كما هو التوقف الحقيقي فعلى هذا التقدير كل مفهوم
بديهي ولا يكون واحد من المفهومات نظريا لان كل واحد من المفهومات يمكن ان يكون حاصلا بغير النظر كما لصاحب القوة القدسية فليس مفهوم
من المفهومات متوقفا على النظر واجاب عنه المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي وتوضيحه ما افاده جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله مرقده
بقوله ان المراد بالحصول في تعريف النظري مطلق الحصول الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث هي التي تتحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفائه وفي
تعريف البديهي الحصول المطلق الذي هي مرتبة الطبيعة من حيث العموم التي تتحقق بتحقق فرد ولا تنتفي الا بانتفاء جميع الافراد
فالنظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر اي ما يكون فرد من افراد حصوله ونحو من انحائه موقوفا على النظر والبديهي ما لا يتوقف حصوله
المطلق على النظر اي ما لا يكون جميع افراد حصوله وانحائه موقوفا على النظر بان لا يكون نحو من انحائه متوقفا عليه فالمعلومات التي تحصل
بالنظر وغيره نظريات اذ يصدق عليها انه يتوقف فرد من حصولها ونحو من انحائه على النظر وهو الفرد الذي حصل بالنظر لا بديهيات
فما حصل لصاحب القوة القدسية فهو نظري ايضا لان بعض انحائه وهو حصوله للفاقد موقوف على النظر وهذا يكفي للنظرية انتهى
فتدبر ثم اعلم انه لما ثبت سابقا من كلام المصنف ان العلم بالاشياء الغائبة عنا يكون بحصول الصورة فقال فالامر الحاصل في الذهن
عند العلم باحد المعلومين كزيد مثلا غير الامر الحاصل في الذهن عند العلم بالمعلوم الآخر كعمرو مثلا لما سبق سابقا قوله اي والا لزم هذا تفسير
لقول المصنف ما سبق وتوضيحه انه لو لم يكن الامر الحاصل عند العلم بزيد مثلا مغايرا للامر الحاصل عند العلم بعمرو مثلا بل اتحد الحاصلان
فيلزم ان يكون العلم باحدهما كزيد مثلا عين العلم بالآخر كعمرو مثلا والتالي باطل لضرورة تغاير العلمين فالمقدم مثله ووجه الملازمة اتحاد الحاصل
الذي هو العلم قوله وذلك الخ دفع توهم مقدر مورده قول المصنف والا الخ وتقريره انه لا يلزم من كون الحاصل عند العلم بزيد متحدا مع الحاصل
عند العلم بعمرو ان يتحد العلمان المذكوران لانه يجوز ان يكون الحاصل الواحد حصولان يكون احدهما علما لزيد مثلا والآخر

ص ۱۵۱ المولوی محمد عظیم ۱۲ ص ۱۵۲ الاسلامیہ

علماء لعمرو مثلا فبحسب الحصولين يتعدد العلمان وان اتحد الحاصل فلا يلزم على تقدير اتحاد الحاصل اتحاد العلمين وتوضيح الدفع ان ذلك اي كون
العلم باحدهما عين العلم بالآخر عند اتحاد الحاصل ثابت لان الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد بناء على ما هو من المشهورات بل هو من
الوجدانيات من ان الحصول بمعنى مصدري وتعدد المعنى المصدري ووحدته تابع لتعدد المضاف اليه ووحدته فكيف يعقل ان يكون الحاصل
واحدا يكون له حصولان كما توهمه المتوهم قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية معلقا على قوله ذلك لان الحاصل الخ هذا البيان على تقدير
كون العلم عين الحاصل ايضا ضروري اذ يمكن ان يتوهم على هذا التقدير ان العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول آخر
انتهت هذا توهين لما قد يظن وتقريره انه لو كان العلم عبارة عن نفس الحصول دون الحاصل فيتوهم انه لا يلزم من اتحاد الحاصل عند العلمين
اتحاد العلمين لجواز ان يكون الحاصل واحد حصولان وكل حصول علم لشيء فهما علمان وان اتحد الحاصل فيحتاج لدفع هذا التوهم الى هذا البيان
يعني ان الحاصل الواحد ليس له الخ واما اذا كان العلم عبارة عن نفس الحاصل دون الحصول فلا يحتاج الى هذا البيان اذ لما كان الحاصل
عند العلمين واحدا اتحد العلمان لكون العلم عبارة عن نفس الحاصل وهو واحد فلا يحتاج ح الى قوله ان الحاصل الواحد الخ وحاصل التوهين
ان هذا البيان اعني ان الحاصل الواحد الخ ليس بمختص بصورة كون العلم عبارة عن نفس الحصول بل كما انه ضروري على تقدير كون العلم نفس الحصول
كذلك هو ضروري على تقدير كون العلم عين الحاصل ايضا اذ قد يحتاج انه على هذا التقدير اي على تقدير كون العلم عبارة عن نفس الحاصل لا يلزم ايضا من اتحاد الحاصل
عند العلمين اتحاد العلمين اذ يجوز ان يكون الحاصل واحد حصولان يكون العلم بهذا اي زيد مثلا عبارة عن الحاصل بحصول والعلم بذلك اي عمرو مثلا عبارة
عن ذلك الحاصل بحصول آخر فلا يلزم اتحاد العلمين وان اتحد الحاصل فيحتاج في دفع هذا الاختلاج الى البيان الذي صرح به المحشي من ان
الحاصل الواحد الخ وبالجملة هذا البيان ضروري على كل تقدير سواء كان العلم عبارة عن نفس الحاصل او عن نفس الحصول فقد وهن ما قد يظن في الظن
مثل هذا الظن قوله ووجه آخر هذا اما مجرور معطوف على ما في قول المصنف ما سبق او مرفوع معطوف على حاصل الدليل الاول فيكون التقدير
وله وجه آخر وهذا دليل آخر من المحشي على ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا وتقريره على وجه البسط انه قد اشتهر فيما بين
القوم ان النفس في آن واحد لا تتوجه الى شيئين فالعلمان لا يجتمعان حدوثا في الآن فيكون بين العلمين تقدم وتأخر فاذا علم زيدا مثلا لا يعلم
في هذا الآن عمرا بل يعلمه في آن آخر فنقول لو كان الحاصل عند العلم بعمرو مثلا عين الحاصل عند العلم بزيد مثلا فلا يخلو اما ان يتخلل العدم بان الحاصل
عند العلم بزيد مثلا قد عدم ثم وجد مرة اخرى وعرض له الحصول عند علم عمرو مثلا فيلزم اعادة المعدوم وهو محال او لا يتخلل العدم بين الحصولين فاما
ان يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا غير الحصول الذي كان له عند علم زيد مثلا فيلزم تحصيل الحاصل غير التحصيل الاول اي
يكون الحصول الحادث عند احد هذين العلمين مغايرا للحصول الحادث عند العلم بالآخر وهو محال والا يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين لان
الحصول والوجود والثبوت والكون كلها الفاظ مترادفة ولا شك في سخافته او لم يعرض لذلك الحاصل حصول آخر عند العلم بعمرو مثلا بل الحصول
الذي كان للحاصل عند العلم بزيد مثلا صار كافيا للعلم عمرو مثلا فيكون الحصول عند العلم بعمرو مثلا عين الحصول عند العلم بزيد مثلا فاستوى حال العلم الآني
وما قبله اذ الحاصل وكذا الحصول في العلمين واحد وهو من السخائف بلا ريب فقد علم ان الحاصل عند العلم بزيد مثلا غير الحاصل عند العلم بعمرو مثلا
فافهم وعليك التذكر لما قدمنا من النقوض والابرامات على مبحث اعادة المعدوم وما اشتهر بين القوم من ان النفس في آن واحد لا تتوجه
الى شيئين ولعلك تتفطن من هذا التفصيل ان ما اورده ملك العلماء مدظله من انه لا حاجة الى اعتبار لزوم اعادة المعدوم في هذا التقرير مخدوش
اذ لم يتم بسط هذا التقرير بدون اعتباره كما لا يخفى قال المصنف مفرعا على ان الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين اي زيد مثلا غير الامر الحاصل عند العلم
بالمعلوم الآخر اي عمرو مثلا فيلزم ان يكون لكل معلوم غائب امر عليحدة حاصل في العقل يطابقه اي يطابق ذلك الامر الحاصل لذلك المعلوم
وهو اي ذلك الامر الحاصل في العقل العلم به اي بذلك المعلوم دون العلم لما عداه اي ما عدا ذلك المعلوم قوله فان قلت الخ منع على
التفريع توضيحه ان التفريع المذكور باطل فان اللازم من دليل المصنف بطلان الانانية وهو انما يستلزم كون العلم امرا حاصلا ولا
يلزم منه ان يكون ذلك الامر متصفا بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فانه يجوز ان يكون ذلك الامر العقلي الحاصل
في العقل بالعرض او بالذات مما لا يجري فيه المطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم فكيف يصح قول المصنف فيلزم الخ وقوله
كالاضافة الخ مثال لما هو علم وليس مما يجري فيه المطابقة واللامطابقة فان الاضافة بين العالم والمعلوم علم على ما هو مذهب

جمهور المتكلمين وليست الاضافة انالة ولا من الامور التي يجري فيها المطابقة مع المعلوم والا مطابقة مع غير المعلوم قال بعض الفضلاء ان
الانتساب الى جمهور المتكلمين افتراء على المتكلمين فان جمهورهم ليسوا بقائلين بكون العلم اضافة بل عرفوا العلم بانه صفة ذات اضافة ينكشف بها
المعلوم والقول بان العلم اضافة انما صدر من الامام الرازي في شرح الاشارات الزاما على الفلاسفة حيث قال ان دليلكم ايها الفلاسفة
انما يدل على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما فانه لم لا يجوز ان يكون اضافة بل انما هو الحق وفيه ان هذا الانتساب ليس
بافتراء بل جمهور المتكلمين قائلون بان العلم عبارة عن الاضافة كما ان الامام قائل به نعم محققو متكلمي الماتريدية قالوا ان العلم صفة ذات اضافة
ينكشف بها المعلوم ويدل على ما قلنا عبارة المواقف مع شرحه ان العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم
والمعلوم معلوما بذلك العالم وهو اما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء
عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه انتهى ومن ههنا ظهر انحراف ما قال الفاضل الخير آبادي من ان المراد من المتكلمين
في هذا القول لعله هو الامام الرازي ومن تابعه انتهى فتدبر قوله قلت الخ حاصله ان التفريع المذكور صحيح فان ذلك التفريع ليس مبنيا على ما لزم من
دليل المص فقط وهو كون العلم امرا حاصلا في العقل بل عليه وعلى مقدمة مطوية ضرورية وهي ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم والا مطابقة مع
غير المعلوم فبلحاظ ما لزم من الدليل وهذه المقدمة المطوية يلزم ان يكون لكل معلوم غائب مطابق للمعلوم ومشاكل للمعلوم في العوارض والتشخصات
مشاكلة تكون موجبة لانتقال الذهن من ذلك الامر الى ذلك المعلوم كمشاكلة صورة بكر له وليس المراد بالصورة الحاصلة الا هذه ولم
يذكر المحشي هذه المقدمة لكونها مشتهرة فاغنى شهرتها عن ذكرها ثم اعلم انه يرد عليه امور الاول ما افاده رئيس العارفين قدوة المدققين استاذ
الكل مولانا نظام الملة والدين قدس سره العزيز بالتوضيح انه ان اراد بالمطابقة مع المعلوم المناسبة الواقعة بين العلم والمعلوم الصحيحة لكون العلم
مبدءا لانكشاف المعلوم فاتصاف كل علم بهذه المطابقة مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون العلم هو الصورة الحاصلة المساوية للمعلوم في الماهية
اذ يجوز ان يكون الكاشف امرا آخر مخالفا للمعلوم بالحقيقة ويكون له نسبة خاصة الى المعلوم بها يكون مبدءا للانكشاف وان اراد
بالمطابقة مع المعلوم الاتحاد بالذات بين العلم والمعلوم فلا يسلم من يقول ان العلم بالزوال اتصاف العلم بالمطابقة بهذا المعنى ودعوى الضرورة
في موضع النزاع مما لا يسمع والثاني انه ان اراد بالامر الحاصل الامر الذي يكون منضما في العقل وهو ما يسميه الحكماء بالصورة الحاصلة فذلك
غير لازم من دليل المص على نفي الازالة وان اراد بالامر الحاصل اعم من ان يكون منضما في العقل او منتزعا عنه فهذا وان كان لازما من
دليل المص الا انا لا نم ان العلم بهذا المعنى يتصف بالمطابقة مع المعلوم بمعنى المشاكلة له ودعوى الضرورة لا يسلمها الخصم والثالث ما اورده
المحشي المحقق رح بقوله لكن لقائل ان يقول الخ توضيحه انه لما كان اتصاف العلم بالمطابقة مع المعلوم والا مطابقة مع غير المعلوم من الضروريات
فح لا حاجة الى ما ذكره المص من المقدمات في نفي الازالة بل يكفي لاثبات المقصود ان يقال من اول الامر بالشكل الثاني كل علم يتصف بالمطابقة
والمشاكلة مع المعلوم والا مطابقة مع غير المعلوم ولا شيء مما سوى الصورة الحاصلة سواء كان زوالا او ازالة او زائلا او اضافة او غيرها
بمتصف بالمطابقة والا مطابقة فينتج ان لا شيء من العلم بما سوى الصورة الحاصلة فعلم ان العلم هو الصورة الحاصلة المتصفة بالمطابقة
والا مطابقة وهو المط وفيه ان الكفاية مسلم الا ان تعيين الطريق لاثبات المدعى ليس من دأب المناظرين فالمصنف استدل على
نفي الازالة بوجه آخر ولا ضير فيه قوله فتدبر حتى يظهر لك دفع الايراد الثالث وقال المحشي المحقق في حاشيته الحاشية في دفعه اشارة الى
انه يمكن ان يقال العلم على تقدير ان يكون زوالا ايضا يتصف بها كما مر بيانه في حاشية الحاشية فلما كان المتصف بها منحصرا في الامر
الحاصل والامر الزائل ذكر المصنف تلك المقدمات في نفي كونه زائلا انتهت قوله فيها العلم على تقدير الخ حاصله انا لا نم كلية كبرى القياس
المذكور فان العلم كما انه متصف بالمطابقة مع المعلوم والا مطابقة مع غير المعلوم على تقدير كونه عبارة عن الامر الحاصل كذلك
العلم على تقدير الزوال ايضا متصف بالمطابقة والا مطابقة فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزوال ولا عين الازالة بل عين الزائل وهو
ما يتصف بالمطابقة مع المعلوم والا مطابقة مع غير المعلوم فاتصاف العلم بالمطابقة والا مطابقة لا ينحصر في الصورة الحاصلة بل يوجد
في الامر الزائل ايضا فلما كان المتصف بها منحصرا الخ قوله فيها في حاشية الحاشية اي التي صدرت بقوله تحصيل ان العلم على تقدير الخ ولا يخفى عليك
ما في هذا الدفع فان العلم على تقدير الزوال ليس عين الزائل كما فهمه المحشي بل يكون عين الزوال وهو ما لا يتصف بالمطابقة والا مطابقة فهذا الدفع ان

لعلامي القاضي ارتضاعلي خان ١٢

الهروي نقد رح

اشتهيت التفصيل فاصغ الى ما هي قوله وقد يقال ان الخ المقصود من هذا الكلام ابطال راى المتكلمين القائلين بكون العلم اضافة ونسبة بين العالم والمعلوم
المنكرين للوجود الذهني وتوضيحه ان العلم ليس عبارة عن النسبة الواقعة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين فلو كان العلم
نسبة فوجوده يستلزم وجود الطرفين يعني العالم والمعلوم مع انا ندرك الذي ليس هو بموجود في الخارج فلا بد من وجود الا يلزم وجود النسبة
وتحققها من غير وجود احد طرفيه وهو غير معقول واذ ذاك الشيء ليس موجودا في الخارج كما هو المفروض فلا بد من ان يكون موجودا في الذهن
ولا ريب في ان الوجود ذهنا كان او خارجا يستلزم التشخص ذلك الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فثبت في الذهن ماهية المعلوم بنفسها حال كونها معروضة
للتشخصات الذهنية وهذه هي الصورة الحاصلة وبين ان هذه الصورة كافية للانكشاف لكون هذه الصورة متحدة مع المعلوم في الماهية
ومشاركة اياه في العوارض فصارت تلك الصورة علما وهو الحق ولا اظنك مرتابا في ان هذا الدليل يبطل كون الاضافة علما وثبت الوجود
الذهني ايضا فصلا الزاما على المتكلمين القائلين بكون الاضافة علما المنكرين للوجود الذهني وعلى الامام القائل بالوجود الذهني وكون
الاضافة علما فاندفع ما توهم المحقق البهاري من ان هذا الكلام الزام على المتكلمين لا على الامام في بعض الحواشي لا يقال يجوز ان يكون المعلوم ثابتا
والثبوت غير الوجود والعدم كما قال فرقة من المعتزلة لانا نقول كتب الحكمة والكلام مشحونة بابطاله ان شئت فارجع اليها انتهى ثم اعلم ان العلم عندهم حقيقة
واحدة وكيفية من كيفيات النفس منقسم الى التصور والتصديق فكيف يكون الصورة علما وان قال بها الجماهير لان المعلومات متباينة الحقائق وحصول
الاشياء بانفسها فصور المعلومات ايضا متباينة الحقائق فصورة الجوهر جوهر وصورة الكيف كيف وصورة الاضافة اضافة فكيف يكون الصورة
علما بل هو عبارة عن الحالة الادراكية وسيجيء تحقيقها انشاء الله تعالى فانتظره قوله واعترض عليه الخ هذا اعتراض على ما حصل من قوله وقد يقال توضيحه
انه لا يلزم من عدم كون المعلوم موجودا في الخارج ان يوجد المعلوم في الذهن السافل حتى يبطل مذهب المتكلمين بل يجوز ان يكون المعلوم الذي
ليس بموجود في الخارج في بعض المدارك العالية كالعقول والنفوس المجردة الفلكية يكون وجود المعلوم فيها كافيا لتحقق النسبة التي هو العلم فلا يتم
الالزام على المتكلمين ولا على الامام ولا يبطل كون العلم اضافة فان قلت ان تحقق النسبة فرع لكون كل واحد من المنتسبين معلوما ولو كان المعلوم
موجودا في المبادي العالية فقط فلا يكون معلوما لنا فلا يتحقق النسبة قلت لا نم ان تحقق النسبة يتوقف على كون كل واحد من المنتسبين معلوما لنا
فان وجود المنتسبين في الخارج كاف لتحقق النسبة ادركا او لا ولا ريب في ان المعلوم الموجود في المدارك العالية موجود في الخارج عن الاذهان واذهاننا
ايضا موجودة في الخارج عن الاذهان وهذا كاف لتحقق النسبة اما تعلم ان وجود زيد الاعمى في الخارج يكفي بوجود نسبة بينهما ادركا او لا فتامل قوله
وانت خبير الخ رد على الاعتراض السابق بالمنع على كفاية الوجود في المبادي العالية لتحقق النسبة حاصله انه لو كان وجود الاشياء المدركة لنا خارجة
عن اذهاننا الموجودة في الاذهان العالية مناطا لادراكنا بتلك الاشياء وكافيا لتحقق الاضافة التي هي العلم على رايكم للزم انعدام علمنا بانتفاء
تلك الاشياء عن تلك الاذهان لبداهة ان تحقق النسبة بدون تحقق احد المنتسبين ممتنع الا ان تلك الاشياء لو عدمت راسا حتى صارت
تلك الاشياء منعدمة عن تلك الاذهان العالية ايضا لا ينعدم ولا يتغير علمنا بتلك الاشياء كما لا ينعدم العلم القائم بكر بزوال شيء عن خالد
كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق اي في الاذهان العالية ليس مناطا لادراكنا بتلك الاشياء وليس كافيا لتحقق الاضافة فلو لم يكن تلك
الاشياء موجودة في الذهن مع عدم كونها موجودة في الخارج للزم تحقق الاضافة من غير تحقق احد المنتسبين وهذا غير معقول فثبت الوجود
الذهني الكافي للانكشاف ويبطل الاضافة كما هو الحق وفيه ان عدم الاشياء عن الاذهان العالية محال والمحال يجوز ان يستلزم محالا آخر فليجز
ان يكون عدم الاشياء عن الاذهان العالية مستلزما لمحال آخر وهو تغير العلم ولا ضير فيه فتدبر قوله وبهذا اي بما ثبت سابقا من انه لا بد
في العلم من حصول المعلوم في الذهن ولا يكفي الوجود الآخر للمعلوم سوى الوجود الذهني في تحقق العلم ثبت مذهب المحققين من ان المعلوم
بالذات هو الصورة العلمية اي نفس الماهية الحاصلة في الذهن التي تصير بعد كونها متصفة بالعوارض الذهنية صورة علمية وليس المعلوم بالذات
هو الشيء الخارجي ثم بين المحشي رح وجه الثبوت في حاشية الحاشية بقوله وبيانه ان العلم صفة ذات اضافة فلا بد من ان يتحقق المعلوم
عند تحققه ونحن نعلم بالضرورة ان علمنا بالاشياء الغائبة عنا لا يزول بزوال تلك الاشياء في الخارج فالمعلوم بالذات
هي الصورة الموجودة في الذهن لا ما هو موجود في الخارج لكن ينبغي ان يعلم انها معلومة بالذات من حيث هي هي لا من حيث انها
متصفة بالعوارض الذهنية والا لاحتاج الى اثبات الوجود الذهني بل لا يتصور انكاره وبهذا يظهر ان ما سبق الى بعض الاذهان من ان العلم

ولانا غلام يحيى ١٢

الحضوري علما بالذات لكون معلومه اي الصورة الذهنية معلوما بالذات والعلم الحصولي علم بالعرض لكون معلومه اي الشيء الخارجي معلوما بالعرض ليس
بشيء لنشأ عن اهمال هذه الدقيقة واشتباه احد العلمين المتغايرين بالآخر لان ههنا علمين الاول علم متعلق بالماهية من حيث هي هي مع قطع
النظر عن العوارض الذهنية والخارجية وهي معلوم بالذات والماهية من حيث انها معروضة بالعوارض الخارجية بالعرض وهذا العلم علم حصولي
لانه ليس الا بحصول صورة شيء في العقل والثاني علم متعلق بالعلم الاول الذي هو القائم بنا ومبدء الانكشاف فينا وذلك العلم علم حضوري
لانه صفة النفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري كما تقرر في موضعه فافهم انتهت قوله فيها ان العلم صفة اي صفة قائمة بالنفس مبدء الانكشاف
المعلوم قوله فيها ذات اضافة اي الى المعلوم قوله فيها فلا بد الخ لانه لا بد من تحقق المضاف اليه حين تحقق المضاف من حيث هو مضاف قوله
فيها عند تحققه اي العلم قوله فيها الغائبة اي الاشياء الغائبة عن المدرك الموجودة في الخارج الحاضرة عند الحواس قوله فيها لا يزول الخ
فعلم ان الشيء الخارجي ليس بمعلوم بالذات والا ينتفي العلم بانتفائه فالمعلوم بالذات ح في العلم الحصولي هي الصورة الخ قوله فيها لكن ينبغي الخ
الغرض منه دفع ما عسى ان يتوهم وهو ان للصورة الموجودة في الذهن اعتبارين الاول اعتبارها من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض
والثاني اعتبارها من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية فلعل المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة الموجودة في الذهن بالاعتبار الثاني فلا
يبقى الفرق بين العلم والمعلوم وحاصل الدفع ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة الموجودة في الذهن بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني
فان تلك الصورة بالاعتبار الثاني علم حصولي والا اي وان لم يكن المعلوم بالذات هي الصورة بالاعتبار الاول بل يكون المعلوم بالذات
الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية ولا ريب في ان الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية لا توجد الا في الذهن فهم لا يحتاج الى اثبات
الوجود الذهني بل لا يتصور انكار الوجود الذهني كما لا يتصور انكار الوجود الخارجي واللازم بط فان الجم الغفير من المتكلمين انكروا الوجود الذهني
والحكماء اقاموا على اثباته حججا وبراهين واذا بطل اللازم فكذا المقدم قال الفاضل البكتي فيه ان الظ انما هو وجود ماهية ذهنية مشاكلة
للماهية الخارجية واما ان هذه الماهية بعينها الماهية التي كانت موجودة في ضمن الشخص الخارجي ثم بعد التجرد عن العوارض الخارجية حصلت
في الذهن واكتنفت بالعوارض الذهنية فهو في غاية الصعوبة فيحتاج في اثباته الى برهان البتة ومعنى الوجود الذهني الذي انكره المتكلمون
هو هذا لا ذاك انتهى قوله فيها وبهذا الخ اي بما ثبت آنفا من ان المعلوم بالذات في العلم الحصولي هي الصورة من حيث هي هي قوله فيها
ما سبق الى بعض الاذهان توضيح ما سبق ان العلم بالذات ما ينتفي بانتفاء معلومه والمعلوم بالذات ما ينتفي علمه بانتفائه فالعلم الحضوري
اذا تعلق بالصورة الذهنية فهذا المعلوم اي الصورة الذهنية معلوم بالذات فالعلم الحضوري علم بالذات والعلم الحصولي لما كان يتعلق بالشيء
الخارجي فمعلومه وهو الشيء الخارجي معلوم بالعرض اذ لا ينتفي العلم بانتفائه فالعلم الحصولي علم بالعرض هذا هو الفرق بين العلم الحصولي والعلم الحضوري
قوله فيها عن اهمال هذه الدقيقة وهو ان العلم الحصولي يتعلق بنفس الطبيعة من حيث هي هي بالذات وبالطبيعة المكتنفة بالعوارض الخارجية بالعرض
فللعلم الحصولي معلومان احدهما المعلوم بالذات وثانيهما المعلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالذات لما هو معلوم بالذات وعلم بالعرض لما هو معلوم بالعرض
فلا يكون العلم الحصولي علما بالعرض مطلقا بالنسبة الى جميع المعلومات قوله فيها واشتباه احد العلمين الخ يعني ان العلم الحصولي والعلم الحضوري متغايران فان
علم نفس الطبيعة من حيث هي هي علم حصولي وعلم الطبيعة المكتنفة بالعوارض الذهنية علم حضوري واشتبه على بعض الاذهان احد العلمين
المذكورين بالآخر فزعم ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية مطلقا علم حضوري واما العلم الحصولي فهو علم يتعلق بالشخص الخارجي والشخص الخارجي
معلوم بالعرض فالعلم الحصولي علم بالعرض مطلقا والعلم بالذات انما هو العلم الحضوري ولم يفهم ذلك البعض ان للصورة الذهنية مرتبتين
هي في مرتبة نفس الذات معلوم للعلم الحصولي وفي مرتبة الاكتنافات بالعوارض الذهنية علم حصولي ومعلوم للعلم الحضوري وعين العلم
الحضوري فان العلم والمعلوم في العلم الحضوري متحدان بالذات قال ملك العلماء ادام الله ظله قسمة العلم الى الحضوري والحصولي ليست
بحسب الحقيقة اذ الاقسام الحقيقية تكون متباينة وبينهما عموم لصدق الحصولي على الحضوري في الصورة العلمية انتهى فتدبر قوله فيها لان
ههنا اي في الصورة الذهنية الحاصلة في الذهن من خارج قوله فيها وهي معلوم بالذات اي الماهية من حيث هي هي معلوم بالذات قال بعض الفضلاء العلم الاحساسي
المتعلق بالاشخاص الخارجية يزول بزوالها في الخارج بل عند غيبوبتها عن الحاسة فينبغي ان يكون الموجود في الخارج معلوما بالذات في هذا العلم وبالجملة ان الدليل
المذكور لا يجري في العلم الاحساسي بل يقتضي خلاف المطلوب وهو كون الموجود في الخارج معلوما بالذات انتهى قوله عدم جريان الدليل في العلم الاحساسي لا يضر فان الكلام في العلم الحصولي على ما هو

العلم المتعلق بالاشخاص الخارجية ايضا لا يزول بزوال الاشخاص عن الخارج فضلا عن ان يزول بزوالها عن مقابلة الحاسة فان العلم الاحساسي
يبقى على مر الدهور وان عدم الاشياء الخارجية عن الخارج فافهم قوله فيها لانه اي العلم الاول القائم بنا قوله فيها صفة النفس اي صفة النفسانية
حقيقية للنفس وعلم النفس بذاتها وصفاتها الثبوتية الحقيقية علم حضوري فتامل قوله فيه اي في قوله انت خبير الخ قال المحشي وجه المناقشة في حاشية
الحاشية بقوله لقائل ان يقول المدارك العالية مع ما فيها من الصور العلمية علل التحقق الاشياء الخارجية والذهنية وعلى تقدير انتفائها
يلزم انتفاء المعلول ذهنا وخارجا فما يدريك لعل هذا بداهة الوهم كما زعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح عليه السلام مثلا مقدم على بعث موسى و
لو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بداهة الوهم لما دل البرهان على خلافه انتهت قوله فيها المدارك العالية الخ حاصله ان الحكم بان علمنا
لا يتغير وان عدمت الاشياء عن العقول باطل لان المدارك العالية اي العقول مع ما فيها من الصور العلمية اي الطبايع من حيث هي هي
علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية ومنها العلم فلو عدمت الصور العلمية عن العقول عدمت العلة لاستلزام انتفاء الجزء انتفاء الكل
ولا ريب في ان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فيلزم انتفاء جميع الاشياء المعلولة فيكون العلم ايضا منتفيا لانتفاء علته فكيف يحكم بان العلم
يكون باقيا ولا يتغير وان عدمت الصور عن العقول وما يتراءى عندكم من البداهة من ان العلم لا يتغير وان عدمت الصور عن العقول فهو بداهة الوهم
لا تتبع ليس هو بداهة العقل الصراح عن شوب الغلط والوهم لان الدليل دال على خلاف تلك البداهة كما بين ثم اعلم ان كون المدارك العالية مع
ما فيها من الصور علا لتحقق جميع الاشياء مبني على رايهم قال الفاضل الخيرابادي ان المدارك العالية وسائط وصول الفيض والجود من الجاعل الحق
جل مجده اذ الواجب سبحانه على رايهم صدر عنه اولا العقل الاول وبواسطته العقل الثاني والفلك الاعظم ثم بواسطة العقول الباقية
والافلاك الاخر حتى تم نصابا العقول الى عشرة ونصابا الافلاك الى تسعة ثم بواسطة العقل العاشر وحركات الاجرام العلوية تولد العناصر
مفرداتها ومركباتها الى ان انتهى الى الانسان الذي له قوة الادراك والعرفان فعلى هذا المدارك العالية علل لتحقق الاشياء الخارجية والذهنية
انتهى قوله فيها كما زعم الخ يعني ان زعم هذا الحاكم ببقاء العلم وان عدمت الصور عن العقول كزعم قوم انا نعلم ان طوفان نوح مقدم على
بعثة موسى ولو لم يكن فلك ولا حركة فان هذا الزعم باطل فان البرهان يدل على خلافه فانه قد ثبت في مقامه ان التقدم والتاخر بالذات
من اوصاف الزمان ويكونان في الزمانيات بالعرض والزمان مقدار حركة فلك الافلاك فكيف يقال انه يكون تقدم وتاخر وان لم يوجد فلك
ولا حركة كيف ولو لم يوجد حركة ولا فلك لم يكن موسى ولا بعثانه ولا نوح ولا طوفانه فتدبر قال المصنف وذلك اي الامر الحاصل في العقل
هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل بان يجعل المصدر بمعنى اسم الفاعل واضافته الى الصورة من قبيل اضافة الصفة الى موصوفها قوله فالمراد
الخ لعله دفع دخل تقريره ان العلم يتصف بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع غير المعلوم وحصول الصورة لما كان بمعنى مصدريا انتزاعيا فلا
يصلح للاتصاف بهما فكيف يكون هذا الحصول علما وحاصل الدفع ان في العبارة تسامحا فان حصول الصورة ليس على معناه الظاهر المصدري بل المراد منه
الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل بلا واسطة كما في علم الكليات والجزئيات المجردة او بواسطة الالات كما في علم الجزئيات المادية ولا ريب في ان
الصورة الحاصلة مطابقة مع المعلوم وغير مطابقة مع غيره وذلك ان لا يحمل قوله فالمراد الخ على دفع الدخل بل تقول ان الفاء الداخلة عليه للتفريع على المعنى
انه لما كان الامر الحاصل في العقل المطابق للمعلوم هو المراد من حصول الصورة كما قال به المص فظهر ان المراد منه الصورة الحاصلة ولا يخفى ان هذا المعنى هو
الظاهر فتدبر قوله وهذا الخ المشار اليه لهذا يحتمل ان يكون اتصاف العلم بالمطابقة واللامطابقة ويحتمل ان يكون قوله فالمراد الخ فوجه الدلالة على الاول
ان كلام المصنف في العلم الذي هو مورد القسمة وقد بين المصنف ما هو مورد القسمة يتصف بالمطابقة واللامطابقة ومن البين ان المتصف بالمطابقة
واللامطابقة هو نفس الصورة الحاصلة لا حصول الصورة فعلم ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة لا الحصول المصدري
ويؤيده ان مورد القسمة لا بد ان يكون له دخل في الاكتسابات وليس الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة فان الكاسب ما يقع فيه الترتيب والكسب
ما يترتب على الترتيب وليس الا الصورة الحاصلة واما وجه الدلالة على الثاني فقد افاده جدي واستاذي قدوة المدققين نور الله
مرقده وهو ان المصنف قد ذكر اولا ان مورد القسمة هو العلم المتجدد وبين ثانيا ان هذا العلم انما يكون بحصول الصورة ثم قال المحشي
ان المراد منه الصورة الحاصلة فثبت من ههنا ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لا الحصول قوله كما حققناه اي في صدر الكتاب وقد بسط
هذا العبد الضعيف هناك تذكرا قد سلف قال المصنف ويجب ان يكون هذا العلم اي الذي هو مورد القسمة اعم من ان يكون تصورا او تصديقا مطابقا للمعنى

نفس الامر او غير مطابق وكل واحد من المطابق وغير المطابق اعم من ان يكون جازما او غير جازم فقد ظهر ان ههنا ثلث تعميمات الاول
التعميم في المقسم وهو التعميم من التصور والتصديق وقد طوى المصنف كشحه عن ذكره لظهوره والثاني التعميم من المطابق وغير المطابق وهو
تعميم في القسم الثاني اعني التصديق والثالث التعميم من الجازم وغير الجازم وهو تعميم في كل واحد من المطابق وغير المطابق ثم اعلم ان التصديق
عبارة عن الحكم عند الحكماء وهو اذعان ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وله اقسام الظن والجهل المركب واليقين والتقليد ووجه الحصر على ما افيد
من بعض تحريرات عمي الاستاذ العلامة اوام امد علوه ومجده ان الاذعان والاعتقاد اما ان يبلغ الى حد يكون الجانب المخالف مجزوما به او مظنونا
او لا بل يكون محتملا احتمالا مرجوحا على الثاني هو الظن على الاول فاما ان يطابق الواقع او لا على الثاني هو الجهل المركب وعلى الاول فاما ان يزول
بتشكيك المشكك او لا على الاول هو التقليد وعلى الثاني هو اليقين وقد بينا سابقا وجه تسمية الجهل المركب به فتذكر قال المص فيشتمل الفاء للتفريع
على قوله اعم جميع التصورات والتصديقات اذ دليل لقوله يجب المنطقي انما يبحث فيه اي في المنطق من المعاني الكلية الشاملة للتصورات والتصديقات
المطابقة وغير المطابقة الجازمة وغير الجازمة عن الصناعات الخمس اي الاقسام الحاصلة للقياس باعتبار المادة الاول منها البرهان وهو القياس المركب من
المقدمات اليقينية عقلية كانت او نقلية والثاني الجدل وهو القياس المؤلف من القضايا المشهورة المحكوم بها ليطابق الاراء المصلحة والثالث
الخطابة وهو القياس المؤلف من القضايا المقبولة المأخوذة ممن يحسن الظن فيه كالاولياء والحكماء والرابع الشعر وهو القياس المركب من القضايا المخيلة
والخامس السفسطة وهو القياس المؤلف من الوهميات والتفصيل في اواخر كتب الميزان قوله والا لم يعم مع انه لا بد لمورد القسمة من ان يكون اعم من
اقسامه قوله بحيث يشتمل التصورات بان يقول المص ويجب ان يكون هذا العلم اما صورة حاصلة فقط او مع الحكم مطابقا الخ قوله ايضا اي كما يشتمل العلم الذي
هو مورد القسمة التصديقات قوله لان شمول العلم الخ يعني ان شمول العلم الذي هو المقسم للتصورات ظاهر لان العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء لا اعتبر
فيها بحسب التبادر مطابقة الصورة لما هي صورة له سواء وجد مطابقة الصورة لما قصد علمه او لا كما اذا رأينا شبحا من بعيد وعلمنا انه فرس وحصل فينا
صورة الفرس والواقع انه بقر ولا مرية في تحقق هذه المطابقة في جميع التصورات فلما كان شمول العلم للتصورات ظاهرا فلذا لم يتعرض المص للتعميم الاول
قوله بخلاف شموله الخ يعني ان شمول العلم للتصديقات الغير المطابقة للواقع والغير الجازمة غير ظاهر لانه لا يقال لها في العرف العام علم فيتوهم
ان المقسم لا يشتملها فاحتاج المصنف الى بيان ان العلم شامل لها ادراج التعميمين في كلامه قوله وشموله الخ دفع دخل مقدر تقريره ان شمول العلم
للتصديقات المطابقة للواقع والجازمة ظاهر ايضا بوجود المطابقة المعتبرة في المقسم في التصديقات المطابقة واما الجازمة فهي اتم
وكمل في كونها اذعانا فيشملها العلم فلم ذكرها المصنف ولم يذكر التصورات وهل هذا الا الترجيح بلا مرجح وحاصل الدفع ان شمول العلم للتصديقات
المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا فينبغي ان يترك المص ذكرها ايضا الا ان المص ذكرها بواسطة مقابليهما اي الغير المطابقة والغير الجازمة الذين
كان شمول العلم لهما غير ظاهر وكان لا بد من ادخالهما في المقسم وبالجملة ان ذكر التصديقات المطابقة والجازمة ليس بالذات حتى يلزم الترجيح بلا مرجح
بل بالتبع وبعد اللتيا والتي اقول يحتمل ان يكون مراد المصنف من قوله مطابقا لما في نفس الامر او غير مطابق معنى اعم شاملا للتصورات والتصديقات
ويكون قوله جازما او غير جازم خبرا بعد خبر ليكون مختصا بالتصديقات فح لا حاجة لنا الى اختراع اول التعميمات ويكون كلا التعميمين مربوطين بالمقسم
اولا وبالذات ويكون ح قول المحشي انما لم يعم الخ لغوا بل غير صحيح لتعرض المصنف بالتعميم بحيث يشتمل التصورات ايضا الا ان قول المص جازما او غير
جازم لما كان مختصا بالتصديقات بلا ريب فان التصورات لا تتصف بالجزم وغيره فحمل المحشي سباقه اعني قوله مطابقا الخ على انه ايضا مختص
بالتصديقات وفهم ان المص ترك شمول التصورات وقال ما قال من التكلفات كما لا يخفى على من هو عالم التوجيهات فتدبر قال المص واذا تقرر هذا
اي ان العلم تحصيل لا ازالة فنقول فسر التصور بامور احدها بانه اي التصور عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فيه تسامح والمراد الصورة الحاصلة
المأخوذة من الشيء عند العقل سواء كان بالذات كما في صور الكليات او بواسطة القوى كما في صور الجزئيات المادية والاظهر في العبارة ان
يقول فسر التصور بتفسيرين احدهما حصول صورة الشيء في العقل قوله بالتفسير الاول اي حصول صورة الشيء في العقل بلا اعتبار امر زائد قوله
كان الخ لانه لا خصوصية ولا قيد فيها اصلا قوله يتعلق بكل شيء لان كل شيء يمكن ان يحصل صورته المأخوذة منه في العقل
والمراد بالتعلق اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه فالباري تعالى وان لا يتصور بالكنه لكنه يتصور بالوجه فتدبر قوله يصدق
على نفسه ونقيضه الخ والحاصل انه يصدق التصور بمعنى الصورة الحاصلة على نفسه ونقيضه اي اللا تصور باكمل العرضي

سلمه اي

على جميع التقادير فان مفهوم الحيوان الناطق اذا حصل في الذهن يقال له انه صورة حاصلة وهذا الحمل عرضي لا ذاتي والا يصح الحمل اذ لو وجد الحيوان
الناطق في الخارج لاستحالة تخلف الذات والذاتي عن الذات كذلك مفهوم الصورة الحاصلة ومفهوم اللاصورة الحاصلة اذا حصلا في الذهن و
صارا حقيقتين من الحقائق يقال على كل واحد منهما انه صورة حاصلة فان نفس التصور ونقيضه صارا فردين للتصور فالتصور يصدق على
نفسه بالحملين الحمل العرضي كما مر والحمل الذاتي كما يقال التصور تصور ويصدق على نقيضه بالحمل العرضي فقط وبهذا التقرير يتنقح ما في الحاشية
المنهية لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون الموجودات الخارجية انتهت ثم اعلم اولا ان الحمل العرضي
عبارة عن حمل غير الذات والذاتي والحمل الذاتي بعكسه وثانيا ان المراد بالحمل العرضي ههنا الحمل بالمواطاة لا بالاشتقاق **قوله** بالتفسيرين
الاخيرين في المنهية اي الصورة الحاصلة من الشيء مع اعتبار عدم الحكم والصورة الحاصلة من الشيء مع عدم اعتبار الحكم انتهت والاظهر ان
يقول المحشي بالوجهين اللذين للتفسير الثاني الذي سياتي **قوله** تعلق بكل شيء اي كل شيء يمكن حصول صورته في الذهن وتجريده عن الحكم او لا يعتبر فيه الحكم **قوله** وهذا قيل
القائل المحقق الدواني **قوله** لا حجر اي لا منع بحسب التعلق **قوله** على جميع التقادير بل يصدق على بعض التقادير ولا يصدق على بعضها واشار
المحشي الى صور عدم الصدق في حاشية الحاشية حيث قال وعدم الصدق على تقدير ان يكون نفس مفهوم التصور المقيد بعدم الحكم وبعدم اعتبار الحكم
ونقيضهما مع الحكم واعتباره انتهت **قوله** فيها المقيد بعدم الحكم اي باعتبار عدم الحكم **قوله** فيها ونقيضها معطوف على قوله التصور المقيد فهو مضاف اليه ايضا للمفهوم
قوله فيها مع الحكم واعتباره ظرف مستقر متعلقه محذوف وهو خبر يكون وحاصله انه اذا لوحظ التصور بالتفسيرين الاخيرين او نقيضاهما مع
الحكم او مع اعتبار الحكم فلا يصدق هو على نفسه ونقيضه لان المقيد مع احد المتنافيين كيف يصدق عليه المقيد بمناف آخر والتفصيل على
ما اورده الفاضل اللبكي انا اذا تصورنا نفس مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم مع الحكم او مع اعتبار الحكم بانه مفهوم مركب
او مقيد مثلا لم يصدق عليه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم لكونه ملحوظا باعتبار الحكم في هذه الملاحظة وكذا اذا تصورنا نقيض المفهوم المذكور اعني
مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم مع حكم او مع اعتبار حكم من الاحكام لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم
الحكم لكونه مع الحكم او مع اعتباره ح اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم مع الحكم ومع اعتبار الحكم لم
يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم وكذا اذا تصورنا نقيض المفهوم المذكور اعني مفهوم قولنا لا صورة حاصلة مع عدم اعتبار
الحكم ولاحظناه مع الحكم واعتباره لم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم ثم اعلم ان عدم الصدق لا يختص بما ذكره المحشي فانه
اذا تصور مفهوم الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم او الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم او نقيضاهما ولم يعتبر مع ما حصل
في الذهن بالتقييد بوجه ما اصلا فيتحقق عدم الصدق ايضا كما لا يخفى واشار المحشي الى صور الصدق بقوله وهو على تقدير اخذ التصور ونقيضه
مقيدا بالقيدين انتهت **قوله** فيها وهو اي الصدق **قوله** فيها التصور اي بالتفسيرين الاخيرين **قوله** فيها بالقيدين اي اعتبار عدم الحكم وعدم
اعتبار الحكم والتفصيل انا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع اعتبار عدم الحكم او مفهوم نقيضه واعتبرنا مع ما حصل في الذهن عدم الحكم
يصدق عليه انه صورة حاصلة مع اعتبار عدم الحكم وكذا اذا تصورنا مفهوم قولنا الصورة الحاصلة مع عدم اعتبار الحكم او مفهوم نقيضه وقيدنا ما حصل
في العقل بعدم اعتبار الحكم يصدق عليه انه صورة حاصلة مع عدم اعتبار الحكم فتدبر **قال المص** وهو اي التصور بهذا المعنى والاعتبار اي بمعنى الصورة الحاصلة مطلقا
مرادف للعلم **قوله** اي العلم الذي الخ اشار به الى ان اللام على العلم للعهد والمراد به مورد القسمة لا العلم بالمعنى الحاضر عند المدرك لا اعم الشامل للحضوري والحصولي
الحادث والقديم كليهما **قال المص** وثانيهما اي الامور بانه اي التصور عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل فقط فيه تسامح والمراد الصورة الحاصلة
من الشيء والاخصر بحسب العبارة وثانيهما اي ثاني التفسيرين حصول صورة الشيء في العقل فقط وهو اي قولنا فقط يحتمل للوجهين احدهما اي
الوجهين حصول صورة الشيء اي في العقل مع اعتبار عدم الحكم وثانيهما اي الوجهين حصول صورة الشيء اي في العقل مع عدم اعتبار الحكم ولا يخفى
من ان المراد بحصول الصورة الصورة الحاصلة **قوله** وهو اي التصور بمعنى حصول صورة الشيء في العقل فقط **قوله** غير محتمل كما انه يحتمل للوجهين المذكورين
في المتن **قوله** اي حصول الخ تفسير للوجهين الآخرين **قوله** مع عدم اعتبار الحكم وعدمه علم اولا ان قوله وعدمه معطوف على قوله الحكم وثانيا
ان حاصله انه لا يكون الحكم معتبرا فيه ولا عدم الحكم معتبرا فيه **قوله** مع عدم اعتبار عدم الحكم حاصله انه لا يكون عدم الحكم معتبرا فيه اعم من ان
يكون ههنا عدم الحكم ولا يكون معتبرا او لا يكون عدم الحكم بل يكون حكم وح اعم ايضا من ان يكون الحكم فيه معتبرا ام لا وهذا الوجه اعم من الوجه

بلوغ الامانی
تحقیق عماد الدین
١٢٩١

الاول كما لا يخفى قوله لعدم ملائمتها الخ العائد يرجع الى الوجهين الاخيرين وهذا القول دليل لقوله غير محتمل قال فى حاشية الحاشية فيه لف ونشر
مرتب لتعلق الاول بالاول والثانى بالثانى انتهت وتوضيحه ان التصور بمعنى حصول صورة الشئ فى العقل فقط تصور ساذج مقيد بقيد فقط
والوجه الاول من الوجهين الاخيرين لما ليس فيه الحكم معتبرا ولا عدم الحكم معتبرا فيكون فى مرتبة الاطلاق فلا يلايم هذه المرتبة للساذجية لان
الساذج يكون مقيدا بعدم الحكم والوجه الثانى لما ليس عدم الحكم فيه معتبرا فيمكن فيه ان يوجد ويعتبر معه الحكم فلزم احتمال التصور الساذج للحكم
والمحتمل للشئ لا يكون مقابلا لذلك الشئ فالوجه الثانى لا يلايم مقابلية التصور الساذج للحكم فتدبر قال وهو اى التصور بهذا التفسير اراد به الوجه
الثانى من الوجهين الذين يحتملهما التفسير الثانى للتصور اعم منه اى من التصور الماخوذ بالتفسير الثانى اراد به الوجه الاول من الوجهين المذكورين
وعبر عنه بالمصنف بالثانى لكونه فى المرتبة الثانية بالنسبة الى مجموع المعانى الثلث للتصور والحاصل ان الوجه الثانى من الوجهين المذكورين
اعم من الوجه الاول منهما لانه اى الوجه الثانى جاز ان يكون مع الحكم بان لا يكون الحكم معتبرا فيه فح يتحقق التصور بالوجه الثانى اى مع عدم
اعتبار الحكم ولا يتحقق التصور بالوجه الاول فان عدم الحكم معتبر فيه فكيف يجوز ان يكون مع الحكم فتحقق الوجه الثانى بدون الوجه الاول
وكلما تحقق الوجه الاول بان يعتبر عدم الحكم تحقق الوجه الثانى ايضا لانه لا يكون الحكم معتبرا ايضا فالوجه الثانى اعم من الوجه الاول واخص معطوف على قوله
اعم اى التصور بالوجه الثانى من الوجهين المذكورين اخص منه اى من التصور المفسر بالتفسير الاول وهو الذى فى محوضة الاطلاق وصرافة العموم الذى
هو مرادف للعلم لان التفسير الاول جاز ان يكون مع اعتبار الحكم بان يتحقق فى ضمن التصديق فيوجد ح بدون الوجه الثانى المقيد بعدم اعتبار
الحكم والوجه الثانى لما اشتمل على التفسير الاول مع امر زائد فلا يوجد بدون التفسير الاول فصار الوجه الثانى اخص والتفسير الاول اعم ولعلك
تتفطن من هذا عموم التفسير الاول عن الوجه الاول المقيد باعتبار عدم الحكم لعموم المطلق من المقيد ولظهوره لم يبينه المص فتدبر قوله بين اى
بين المص النسبة بين الوجهين اى اللذين يحتملهما التفسير الثانى للتصور وهما اعتبار عدم الحكم وعدم اعتبار الحكم وهذا البيان صدر من المص بقوله
وهو بهذا التفسير الخ ولمخص هذا البيان ان الوجه الثانى اعم من الوجه الاول لان الوجه الثانى مقيد بقيد عم والوجه الاول مقيد بقيد اخص
والمقيد بالقيد الاعم اعم من المقيد بالقيد الاخص قوله والتفسيرين الحاصل انه بين المص النسبة بين التفسيرين للتصور بقوله وهو بهذا المعنى و
الاعتبار مرادف للعلم فان التفسير الاول لما صار مرادفا للعلم والعلم اعم من التفسير الثانى لكون التفسير الثانى قسما من العلم فيكون التفسير الاول ح ايضا
اعم من التفسير الثانى ولما صار التفسير الاول اعم من التفسير الثانى صار اعم من وجه التفسير الثانى كما مر تفصيله فتذكر قوله ويظهر منه اى يظهر من
بيان النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم النسبة بحسب الصدق ايضا قال فى حاشية الحاشية فيه انه لا يفهم من تبيين النسبة مفهوما النسبة
بحسب الصدق فكيف يصح قوله ايضا اللهم الا ان يقال لما بين النسبة بحسب المفهوم علم بالالتفات الى الخارج نسبة بينهما بحسب الصدق انتهت قوله فيها
لا يفهم الخ لان النسبة بحسب الصدق ليست نسبة العموم قوله فيها النسبة مفهوما وهى نسبة العموم قوله فيها النسبة بحسب الصدق التى هى غير العموم قوله فيها
فكيف يصح قوله ايضا لان هذا القول يقتضى التشارك قوله فيها علم بالالتفات الى الخارج اى بضم المقدمات الخارجية النسبة بحسب الصدق وهى
المساواة فان العلم التصديقى هو العلم المكيف بالاذعان فلا يكون فيه عدم اعتبار الحكم ولا اعتبار عدم الحكم غير العلم التصديقى يكون فيه كل منهما كذا صرح
المحشى فى حاشية على الحاشية الجلالية التهذيبية ثم اعلم ان وجه التمريض الذى اشار اليه المحشى بقوله اللهم انه لما علم النسبة بحسب الصدق بضم المقدمات
الخارجية فلا دخل فيها للنسبة بحسب المفهوم اذ لو لم يبين النسبة بحسب المفهوم ونظر الى المقدمات الخارجية لنظر النسبة بحسب الصدق ايضا فح كيف
يستقيم قوله ويظهر منه الخ فتدبر قال المص وفسر التصديق فى كتب القوم بامور احدها بانه اى التصديق عبارة عن الحكم الاولى ان يقول احدها والحكم
ونسب هذا التفسير اى تفسير التصديق بالحكم الى الحكماء قوله اعلم ان الحكم الخ لما قال المص ان التصديق عبارة عن الحكم عند الحكماء فلا بد من بيان
معانى الحكم واطلاقاته حتى يتضح الامر حق الاتضاح فقال اعلم الخ وتوضيحه ان الحكم بحسب اصطلاح اهل الميزان دون اهل اللغة ودون
اهل الاصول يطلق على معان اربعة بالشيوع الاول هو جزء اخير للقضية وهو النسبة التامة الخبرية الايجابية فى الموجبة والسلبية فى
السالبة والمتاخرون القائلون بكون اجزاء القضية اربعة بازدياد النسبة التقييدية يعبرون عن هذا الجزء الاخير بوقوع
النسبة التقييدية اولا وقوعها والثانى المحمول اى المحكوم به فى الموجبة او السالبة والثالث نفس القضية من حيث انها مشتملة على تلك
النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية التى هى ربط احد المعنيين اى المحمول بالاخر اى المؤخر او سلب الربط الاربعة ادراك وقوع النسبة

اى الادراك الاذعانى بان النسبة التامة الخبرية واقعة او ليست بواقعة وهذا الادراك الاذعانى هو التصديق على مذهب البعض وهم الحكماء ثم اعلم انه
قد اختلف فى ان هذه الاطلاقات الاربع عند اهل الميزان على سبيل الاشتراك اللفظى او الحقيقة والمجاز فذهب المحققون الى ان تلك الاطلاقات
بالاشتراك اللفظى وقد توهم الفاضل البكنى ان تلك الاطلاقات على سبيل الحقيقة والمجاز بان اطلاقه على القضية مجاز وعلى المعانى الثلثة الباقية
حقيقة واستدل بان الاشتراك مرجوح من الحقيقة والمجاز لانه من المقرر ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك حمل على الحقيقة والمجاز ولا يخفى عليك ان
هذا المقرر انما يتم كون احد المعانى بالحقيقة ويكون الشبهة فى الباقى ام اللفظ مستعمل فيه بالاشتراك او بالمجاز فيحمل على المجاز واما اذا كان كل المعانى سواء
فى الاستعمال والشيوع فلا دخل ح لذلك المقرر وما قال القاضى السندلى من ان المحشى اشار بالحيثية فى قوله والثالث القضية من
حيث الخ الى ان اطلاق الحكم على القضية مجاز من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل فان الرابط هو وقوع النسبة اولا وقوعها كما صرح به شارح
الشمسية مدفوع بانه يحتمل ان يكون الحيثية تعليلية فيكون هذه الحيثية علة لكون لفظ الحكم موضوعا فى اصطلاح اهل الميزان بمقابلة القضية فالحق
هو الاشتراك اللفظى فتامل واما عند الاصوليين فالحكم قد يطلق على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء وتخييرا وقد يطلق
على ما هو اثر لذلك الخطاب وهو الوجوب والحرمة والكراهة والاباحة والتفصيل فى كتبهم قال المص وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه اى الحكم عبارة
عن انتساب امر الى امر آخر اى مغاير للامر الاول مغايرة بالذات كما فى الانسان ضاحك او بالاعتبار كما فى الانسان انسان فان
الاول مدرك ولا والثانى مدرك ثانيا وهذا التغاير كاف للاسناد والانتساب ايجابا وهو ايقاع النسبة او سلبا وهو انتزاع النسبة
ولا يخفى عليك ان ايراد هذا التفسير للحكم ههنا غير مناسب لان الانتساب فعل فيكون الحكم المفسر به ايضا فعلا والتصديق لكونه علما كيف
على المذهب المنصور كما سيجئ او انفعالا واضافة وعلى كل تقدير ليس فعلا فكيف يصح تفسير الحكم الذى هو تفسير للتصديق بالانتساب
اللهم الا ان يقال ان المراد بالانتساب الاذعان فيكون ح هذا التفسير مناسبا فتامل قوله الحكم انما هو الخ يعنى ان التفسير الاول للحكم وهو
انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا معنى حقيقى للحكم والتفسيران الاخيران اعنى نفس النسبة التامة الخبرية الايجابية او السلبية والادراك
الاذعانى لها معينان مجازيان للحكم واعترض عليه بجر العلوم ره بان كون الحكم بالتفسير الاول على الحقيقة وبالتفسيرين الاخيرين على
المجاز خفى بل التفسيران الاخيران شائعان فى استعمال اهل الميزان والشيوع من علامات الحقيقة على انه قد صرح فى كتب البعض بان التفسير
الاول للحكم خطاء واجاب عنه بان كون التفسير الاول على الحقيقة والتفسيرين الاخيرين على المجاز كما حكم به المحشى انما هو على اعتبار وضع اللغة
دون اصطلاح اهل الميزان وفيه مجال طلب تصحيح النقل فان فى الصراح حكم بالضم فرمودن يقال حكم عليه وحكم كردن ميان كسى قوله تعالى يحكم
بينهم يوم القيامة ودانش وحكمت انتهى ملخصا وفى تاج المصادر للشيخ ابى جعفر احمد بن على البيهقى الحكم حكم كردن يقال حكم له عليه بكذا انتهى قوله ثم
لا يخفى الخ هذا ايراد على الحصر المستفاد بحسب الظ من كلام المص وفسر الحكم بثلث تفسيرات حاصله ان الاذعان وقبول النفس للنسبة الخ من تفسيرات
الحكم فيكون الحكم من مقولة الانفعال فلا يصح الحصر قال بعض الاعاظم لا يذهب عليك ان المراد بالانتساب اذعان النسبة فلا يرد ما اورده المحشى ره
وزيفه الفاضل البكنى بانه اذا اريد من الانتساب الاذعان فيكون التفسير الثالث عين التفسير الاول لان المراد من التفسير الثالث الاذعان
ولو اريد به مطلق التعقل لم يقع تفسيرا للتصديق وانت لا يذهب عليك انه اذا اريد من الانتساب الاذعان فلا يكون التفسير الثالث عين
التفسير الاول فان الحكم على التقدير الاول يكون من مقولة الفعل وعلى التفسير الثالث يكون من مقولة الكيف فتامل قوله عليه اى على كون القبول
من تفسيرات الحكم قوله ما قاله اى المص فى شرح المطالع حيث قال الحكم وايقاع النسبة والاسناد كلها عبارات والفاظ والتحقيق انه ليس للنفس
ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة انتهى قال المص وثانيها اى الامور بانه اى الحكم عبارة عن نفس النسبة التامة الخبرية
الموجبة او السالبة لا عن الانتساب الاولى ان يقول بانه نفس النسبة لا الانتساب قوله ايراد هذا التفسير الخ ايراد على المص وتوضيحه ان ايراد
تفسير الحكم بنفس النسبة فى هذا المقام اى فى مقام تفسير الحكم الذى هو تفسير للتصديق غير مناسب لان الحكم بمعنى النسبة جزء القضية
فهو فى مرتبة المحكوم وليس الكلام فيه انما الكلام فى الحكم بمعنى التصديق الذى هو العلم كما يشهد به قول المص وفسر التصديق الخ وارادة الاذعان
بنفس النسبة بعيد جدا قال المص لان الانتساب فعل والعلم انفعال فلو فسر الحكم الذى هو تفسير للتصديق الذى هو العلم من مقولة الانفعال بالانتساب
الذى هو من مقولة الفعل لزم ان يكون ما هو الانفعال فعلا فكيف يجوز تفسيره بالانتساب قوله لا يخفى ما فيه فافهم فيه ايماء الى ما فى قول المص وهو ما قال المحشى

في حاشية الحاشية لا يخفى ان النسبة ايضا ليست من الانفعال اللهم الا ان يقال المراد بالنسبة هي من حيث انها موجودة في الذهن لا انها
انها ح تصير علما وانفعالا وبهذه العناية لا يتوجه ما اورد في الحاشية الاولى ان ايراد هذا التفسير غير مناسب انتهت قوله فيها ايضا ليست الخ يعني
اذ كما ان الانتساب فعل وليس بانفعال ولذا لا يجوز تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو علم وانفعال بالانتساب كذلك نقول ان النسبة
ليست بانفعال بل هي اضافة فكيف يجوز ايضا تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق الذي هو علم ومن مقولة الانفعال بالنسبة فما وجه
العدول عن تفسير الحكم بالانتساب الى تفسيره بالنسبة قوله فيها اللهم الا ان يقال الخ هذا جواب حاصله ان المراد بالنسبة ليست هي من حيث
هي هي حتى يقال انها ليست من الانفعال بل اضافة بل المراد بالنسبة النسبة من حيث انها موجودة في الذهن اي قائمة به مكتنفة بالعوارض
الذهنية وصارت علما بالنسبة وادراكا اذعانيا لها ولا شك ان النسبة ح تصير علما وانفعالا لان من المقررات ان الفرق بين العلم والمعلوم
بالاكتنافات بالعوارض الذهنية وعدمه فيجوز ح تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق بالنسبة ثم اعلم انه اشار المحشي الى ضعف هذا الجواب بقوله
اللهم والضعف فيه بوجهين الاول ان ما اريد بالنسبة الادراك الاذعاني للنسبة فح يكون هذا التفسير الثاني عين التفسير الثالث وهو تعقل النفس
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والثاني ان الحكم بمعنى نفس النسبة لا يلاحظ فيه حيثية كون النسبة موجودة في الذهن وقائمة به ونفس
النسبة ليست من الانفعال فكيف يجوز تفسير الحكم بها كما لا يخفى فتامل قوله فيها تصير علما وانفعالا فان قلت العلم من مقولة الكيف على ما هو
المحقق عند المحشي فكيف يجوز ههنا كون العلم من مقولة الانفعال قلت هذا ليس بيانا لما هو المحقق عنده فان ما هو المحقق سيجيء بل هذا جدل مع
المص فانه لما وقع في كلامه والعلم انفعال فتابعه المحشي ايضا فلا حاجة ح الى صرف قول المحشي عن الظاهر كما صرف القاضي السنديلي وقال معناه
حاصلا بعد الانفعال فتامل قوله فيها وبهذه العناية اي بهذا القصد والارادة بالنسبة قوله فيها لا يتوجه ما اورد الخ ووجه عدم التوجه انه
لما كان المراد بالنسبة الادراك الاذعاني للنسبة لا نفس النسبة والنسبة بهذا المعنى ليس جزء القضية بل هو تصديق فصار ايراد هذا التفسير في مقام
تفسير الحكم الذي هو تفسير للتصديق مناسبا قوله المذهب المنصور اي ما نصره وغلب بالتنبيه والبراهين عند الجمهور قوله انه من مقولة الكيف لان
العلم عبارة اما عن قبول النفس وانتقاشها للصورة فصار العلم ح من مقولة الانفعال وهو كما ترى اذ لا مرية في ان الانكشاف يحصل بمجرد
الصورة لا دخل فيه لما هو من لوازم الصورة كالقبول والانتقاش وغيرهما واما عن حصول الصورة فصار العلم ح من مقولة الاضافة و
هو ايضا باطل لان العلم ما هو منشأ الانكشاف والاضافة نسبة والنسبة لا تحصل الا بعد الانتزاع لكونها من الامور الانتزاعية والانكشاف
يحصل بمجرد الصورة كما يشهد به الوجدان ولا يفتقر الى انتزاع شيء من الاشياء الا ترى ان الضوء مرتب في الخارج على الشمس اولا وعلى
طلوعها وارتفاعها وغيرهما من النسب والاضافات واللوازم بالعرض فكذلك الانكشاف يترتب على الصورة بالذات وعلى تميزها وقيامها
بالنفس وحصولها وقبولها وغيرها من الامور المقارنة للصورة بالتبع فالعبرة لما يترتب عليه بالذات واما عن الصورة الحاصلة كما هو المشهور
بين الجمهور والصورة لما وجدت وقامت بالذهن صارت موجودة في الموضوع الذي هو الذهن فصارت عرضا ولما كانت غير قابلة للقسمة
والنسبة فصارت كيفا كالكيفيات الخارجية القائمة بالاجسام فيكون العلم ح من مقولة الكيف وهو المطلوب واما عن الحالة الادراكية الحاصلة
بعد حصول الصورة كما هو التحقيق عند المحشي وغيره من المحققين وهي من مقولة الكيف فصار العلم ح ايضا من مقولة الكيف فتامل قوله ولعله
اراد الخ دفع دخل تقريره ان العلم لما صار من مقولة الكيف على المذهب المنصور فما توجيه ما قال المص والعلم انفعال حاصل الدفع ان المص
لعله اراد بقوله والعلم انفعال ان العلم الذي هو من مقولة الكيف يحصل بالانفعال وهو قبول النفس للصورة لانه ما لم يقبل النفس تلك الصورة
لم يحصل الصورة المكتنفة بالعوارض الذهنية التي هو العلم وما اراد المص ما هو المتبادر من ان العلم من مقولة الانفعال ولا مضائقة في
ان يكون شيء داخلا تحت مقولة الكيف وحاصلا بالانفعال فلا يخالف مذهب المذهب المنصور قوله اعلم ان ههنا اي في مقام
كون العلم عرضا من مقولة الكيف قوله اشكالا مداره على ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الاشياء بانفسها والغرض منه
ابطال عرضية العلم فقط قوله لقائل ان يقول الخ اولا ان المحل على قسمين المادة والموضوع فالمادة محل يكون في وجوده مفتقرا
الى الحال كالهيولى فانها مادة للصورة الجسمية ومفتقرة في وجودها الى الصورة الجسمية والموضوع عبارة عن المحل الذي لا يكون في تحققه
محتاجا الى الحال كالجسم فانه محل بالنسبة الى السواد والبياض وثانيا ان توضيح الاعتراض ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة المكتسبة في النفس

عن المواد والتشخصات التي امتنع حصولها في الذهن ولما كان لنا قدرة علم الجواهر والاعراض فتلك الصورة تكون صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا بناء على اتحاد العلم مع المعلوم وحصول الاشياء بانفسها فصور الجواهر كيف تكون في الذهن اعراضا بل تكون جواهر
قال هو جوهر في الخارج ليس هو جوهرا بالنسبة الى تشخصاته الخارجية حتى يقال ان تلك التشخصات لما زالت في الذهن فصار ما هو جوهر
في الخارج عرضا في الذهن بل هو جوهر في الخارج جوهر بالنظر الى نفس ذاته وباللحظ الى ذات حقيقته وذات الشيء وحقيقته لا تنفك عنه
فماهية الجوهر لا تكون في موضوع اذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع ويكون ماهية الجوهر محفوظة في الخارج والوجودات لا يكون تبدل ولا تغير في تلك
الذات لان قلب الماهية من الممتنعات فيكون صورة الجوهر جوهرا في الذهن قطعا ويصدق عليها حين كونها موجودة في الذهن تعريف
العرض فان تلك الصورة وجدت وقامت في الذهن والذهن موضوع اذ الذهن لا يحتاج في الوجود الى تلك الصورة كما هو الظاهر ليس
العرض الا ما هو الموجود في الموضوع فلزم كون الشيء الواحد اعني صورة الجوهر جوهرا وعرضا مع ان الجوهر والعرض متباينان فهل هذا الاجتماع
المتنافيين **قوله** فنقول الخ جواب للايراد بمنع التنافي بين الجوهر والعرض وتوضيحه ان الجوهر ليس عبارة عن الموجود في العقل لا في موضوع
ولا عن الموجود بالفعل لا في موضوع ولا عن الموجود مطلقا سواء كان في الذهن او في الخارج لا في موضوع بل الجوهر عبارة عن شيء يكون وجوده
الخارجي لا في موضوع وان كان ذلك الشيء بالفعل موجودا في موضوع اولا والعرض عبارة عن شيء يكون موجودا في الموضوع بالفعل سواء كان وجوده في
الاذهان او في الاعيان ولا تنافي بين هذين المعنيين في الذهن فالماهية المعقولة من الجوهر عرض بمعنى انها موجودة بالفعل في موضوع وهو
الذهن وجوهر لانه يصدق عليها حين كونها في الذهن ان تلك الماهية اذا وجدت في الخارج لكانت لا في موضوع وبالجملة التنافي بين
الجوهر والعرض ليس الا في الخارج فان ما هو جوهر في الخارج موجود لا في موضوع لا يكون في الخارج موجودا في موضوع حتى يكون عرضا واما في
الذهن فلا مانع من صدقها على شيء فان المعقول جوهر وعرض كما فصل فان قيل ان العقل ايضا من الاعيان والصورة المعقولة موجودة
فيه لا يصدق عليها ح انها موجودة في الاعيان لا في موضوع قلت قال الشيخ في الشفاء المراد ههنا بالاعيان الاعيان التي اذا حصلت فيها
الجواهر صدرت عنها افاعيلها وظهرت منها احكامها وبالجملة المراد بالعين الخارج عن المشاعر والعقل لما كان مشعرا فليس بعين بهذا
المعنى **قوله** بهذه الصفة اي لا في موضوع **قوله** فليس ذلك اي وجوده في العقل بهذه الصفة فان قلت ان الجوهر والعرض متقابلان والتقابل
التقابل التباين ومقتضى التصادق الاتحاد والمتباينان لا يتحدان فكيف يقال يصدق العرض على الجوهر قلت الاتحاد على نحوين ذاتي
وعرضي والاتحاد الذاتي لا يكون بين المتباينين واما العرضي فيكون بينهما فان الامور المتباينة بحسب الحقيقة يعرض احدها الآخر فيكون بينهما
اتحاد عرضي بحسب العروض كالعدد فانه مباين بحقيقة الانسان وعارض له فكذلك الجوهر والعرض متنافيان بحسب الحقيقة وعرض احدهما اي
العرض للآخر اعني الجوهر فلا باس به فحال الجوهر كحال المقناطيس فان من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه الحديد فاذا كان المقناطيس
في كف انسان ولم يصادفه الحديد لا يزول عن المقناطيس هذه الخاصية اذ لا يصدق عليه ح انه متصف بانه اذا صادفه الحديد يجذبه وان
كان المقناطيس لا يجذب الحديد حين كونه في داخل الكف فتعرف **قوله** لا يخفى الخ ايراد على جواب الشيخ والغرض منه اثبات المقدمة الممنوعة
وهو المنافاة بين الجوهر والعرض تقريره انه لو لم يتحقق المنافاة بين الجوهر والعرض بل يصدق العرض على الصورة الجوهرية كما اعترفتم
به لاختل حصر العرض في المقولات التسع لانه لا يصدق مقولة من تلك المقولات على تلك الصورة الجوهرية لكون الصورة الجوهرية
من مقولة الجوهر والمقولات اجناس عالية متباينة بالذات لا يصدق احدها على ما يصدق عليه الاخرى والا لزم ان يكون الشيء الواحد جنسا
في مرتبة واحدة مع ان تعريف العرض صادق على تلك الصورة الجوهرية على ما قلتم فقد وجد مصداق العرض لا يكون داخلا تحت مقولة
من مقولات العرض فوجد العرض في غير المقولات التسع فلا ينحصر العرض فيها وهو المط **قوله** لان المقولات اجناس الخ اعلم اولا ان
المقول هو المحمول والجنس العالي لما كان يحمل على جميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته فسمي بالمقولة والتاء للنقل من الوصفية
الى العلمية وثانيا ان المقولات عشر وكل ممكن مركب خرج او يخرج من القوة الى الفعل في عالم الوجود لا يخ من ان يكون مقولة من
تلك المقولات جنسا عاليا له وثالثا ان الاول من تلك المقولات مفهوم الجوهر فانه جنس عال للانواع والاشخاص المندرجة تحتها
مفهوم العرض فبناء على ما تقرر عندهم عرض عام لجميع الانواع والاشخاص المندرجة تحته فاندرج تحت مفهوم العرض تسع مقولات وهو انحصر فيها بحسب الاستقراء

مقولة الكم وهو الذي يقبل التجزي لذاته كالعدد والخط والزمان والثانية منها الكيف وهو عرض لا يتوقف تعقله على تعقل الغير ولا يقتضي لذاته
قسمة ولا نسبة والثالثة منها الاين وهو حالة للشئ تحصل بسبب حصوله في المكان والرابعة منها المتى وهو حالة تحصل للشئ بسبب حصوله في الزمان
والخامسة منها الاضافة وهي نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى والسادسة منها الجدة وهو حالة تحصل للشئ
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالهيئة الحاصلة بسبب التعمم والسابعة منها الوضع وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعضها
وبسبب نسبتها الى الامور الخارجية والثامنة منها الفعل وهو التاثير في الغير والتاسعة منها الانفعال وهو التاثر من الغير وتفصيل الطلب من المطولات
قوله اللهم الا ان يكون الخ جواب للايراد حاصله ان مراد القوم بحصر العرض في المقولات التسع حصر الاعراض الموجودة في الخارج لا حصر مطلق
العرض اعم من ان يكون خارجيا او ذهنيا والصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن عرض ذهني فلا يكون هذه الصورة داخلة تحت
مقولة من المقولات التسع التي هي من اقسام العرض الخارجي فلا يخل كون هذه الصورة الجوهرية عرضا انحصار العرض الخارجي في المقولات
التسع قال في حاشية الحاشية المعلقة على قوله اللهم الخ ارادا على الجواب المصدر بقوله اللهم الخ اشارة الى ان هذه الجواب غير تام
وذلك لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيرها من المقولات النسبية ليست بموجودة في الخارج والصواب في الجواب ان يقال مرادهم حصر الاعراض
الموجودة في نفس الامر الموجود فيها ههنا امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث هي كل منهما مندرج في مقولة الاولى من مقولة الكيف
والثانية في مقولة اخرى من مقولة الجوهر وغيرها لما سينكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في الذهن من حيث انها ملتفة بالعوارض
الذهنية بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا اي المركب من العارض والمعروض فلا شك انها من الاعتبارات
الذهنية وليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولما كان الاطلاع عليه موقوفا على كلام ياتي بعد ذلك لم نورده ههنا ورد
الجواب الغير المرضي واشرنا الى عدم الارتضاء به انتهت قوله فيها ان الاضافة وغيرها الخ اعلم اولا ان المقولات النسبية هي المقولات التي
تعرض للشئ بسبب نسبته الى غيره والاضافة عبارة عن نفس النسبة وما عدا الجوهر والكيف والكم كل المقولات حاصلة بسبب نسبة الشئ
الى غيره فكلها من الفعل والانفعال والوضع والاين والمتى وغيرها مقولات نسبية وثانيا ان حاصل ان الاضافة اي النسبة وكذا ما يحصل
بسبب النسبة ليست موجودة في الخارج بل انما هي من الامور الذهنية فلو كانت المقولات التسع اقساما للاعراض الموجودة في الخارج لزم
ان يكون مقولة الاضافة وغيرها من المقولات النسبية خارجة عن المقولات واللازم بط فانهم عدوها من المقولات فالملزوم مثله
وفيه ان المراد بالاعراض الموجودة في الخارج اعراض اذا وجدت في الخارج لكانت في موضوع لا نقض بالاضافة وغيرها من
الاعراض النسبية لانها لو وجدت في الخارج لكانت في موضوع البتة بخلاف الصورة الماخوذة من الجوهر الحاصلة في الذهن فانها على تقدير
وجودها الخارجي لا تكون عرضا بل تكون جوهرا فالجواب المصدر بقوله اللهم الخ تام وقال احسن المحققين معنى حصر العرض الموجود في الخارج في المقولات
التسع ان العرض الموجود في الخارج لا يوجد خارجا عن هذه المقولات التسع وان لم يوجد في كلها لعدم وجود بعض هذه المقولات في الخارج
فح لا يرد عليه ما اورده المحشي اقول لما كان العرض الموجود في الخارج منقسما الى المقولات التسع فصارت هذه المقولات اقساما ولا جرم
يصدق المقسم على جميع اقسامه فيصدق على جميع المقولات التسع انها موجودة في الخارج فتدبر قوله فيها والصواب في الجواب اي عن
الايراد المصدر بقوله لا يخفى عليك الخ قوله فيها مرادهم اي مراد القوم بحصر الاعراض في المقولات قوله فيها الموجودة في نفس الامر سواء كانت
في الخارج او في الذهن لكن لا تكون من الاعتباريات المحضة اعلم ان الوجود لنفس الامر يطلق على معنيين الاول موجودية الشئ في
حد ذاته فالامر كناية عن الشئ سواء كان هذه الموجودية باختراع العقل اولا وهو بهذا المعنى اعم مطلقا من الوجود الذهني اذ كلما هو موجود
في الذهن باختراعه او بدونه موجود في نفسه وليس بالعكس لتحقق الوجود الخارجي وبهذا المعنى يقال ان جميع المفهومات موجودة في
نفس الامر لان كل مفهوم اما في الذهن باختراع اولا باختراع او في الخارج وايا ما كان يكون في نفس الامر والثاني موجودية الشئ في
حد ذاته اي مع قطع النظر عن اختراع الذهن وتعمله فالنسبة بين الذهن ونفس الامر بهذا المعنى عموم من وجه لان المخترعات
الذهنية موجودة في الذهن وليس لها وجود مع قطع النظر عن الاختراع وعليك باستخراج المواد الاخر والمراد ههنا نفس الامر بالمعنى
الثاني قوله فيها والموجود فيها ههنا اي الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار العقل وتعمل الذهن اذا وجد شئ في الذهن امران

سلمه
مولانا
حسن

قوله فيها الحقيقة العلمية اى الحالة الادراكية التى هى منشاء الانكشاف حقيقة فى العلم الحصولى تحصل فى الذهن عقيب حصول الصورة فى
الذهن فما توهم الفاضل الخيرابادى من ان المراد بالحقيقة العلمية الصورة المكتنفة بالعوارض بان يكون التقييد والقيد كلاهما خارجين
وانما يكون التقييد فى اللحاظ علة سهى عن مذهب المحشى فان الحقيقة العلمية عنده على مذهب التحقيق هى الحالة الادراكية لا الصورة المذكورة و
لاجرم يكون المراد بالحقيقة العلمية ههنا الحالة الادراكية لا حالة المحشى الاطلاع على هذا الجواب على كلام يأتى بعد ذلك الكلام الآتى تحقيق
فى الحالة الادراكية قوله فيها من حيث هى هى اى مع قطع النظر عن اكتناف تلك الحقيقة بالعوارض وهذه مرتبة المعلوم قوله فيها الاولى
من مقولة الكيف فتلك الحالة مندرجة تحت العرض وليست بمتحدة مع المعلوم حتى يلزم الاستحالة المذكورة قوله فيها كما سينكشف
عنك غطاؤه من ان الحقيقة الحالة فى الذهن تابعة لما هى صورة فان كان جوهرا كانت هذه الحقيقة ايضا جوهرا وان كان كيفا كانت
هذه الحقيقة ايضا كيفا بناء على حصول الاشياء بانفسها والحفاظ الماهيات فى انحاء الوجودات قوله فيها بان يكون التقييد اى انتساب الحقيقة الى
العوارض قوله فيها داخلا اى فى المعنون والحقيقة قوله فيها والقيد اى العوارض الذهنية قوله فيها كل منهما داخلا اى فى الحقيقة والمعنون
قوله فيها من العارض اى الذهنى قوله فيها والمعروض اى حقيقة المعلوم الحاصلة فى الذهن قوله فيها فلا شك انها الخ اى الحقيقة الحاصلة
فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية على احد الطريقين السابقين من الاعتبارات الذهنية ليس لها وجود فى نفس الامر لان
التقييد امر اعتبارى غير مستقل كما هو الظ والمركب من الاعتبارى وغير الاعتبارى اعتبارى اذ اعتبارية الجزء وعدم كون الجزء فى
نفس الامر يستلزم اعتبارية الكل وعدم كون الكل فى نفس الامر فلا يكون للكل وجود فى نفس الامر اى مع قطع النظر عن الاعتبار وكونه عرضا
لا ينافى حصر العرض فى المقولات التسع لان العرض المنحصر فى المقولات التسع هو العرض الموجود فى نفس الامر مع قطع عن اعتبار الذهن
وتعمله ولقائل ان يقول ان الحقيقة الحاصلة فى الذهن من حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد فقط او مع القيد
داخلا فى المعنون من الاعتباريات الذهنية دون الموجودات الخارجية بلا مرية الا ان الحقيقة الحاصلة فى الذهن من
حيث انها مكتنفة بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد داخلا فى العنوان واللحاظ فقط دون المعنون كما هو شان مرتبة العلم ليست من
الاعتباريات بل من الموجودات النفس الامرية لعدم كون جزء من اجزائها اعتباريا وغرض الشيخ الرئيس بعرضية الصورة الجوهرية عرضية الصورة
بهذا المعنى الاخير ولا يصدق على الصورة بهذا الطريق الاخير مقولة من المقولات التسع فلا يتم الانحصار فى المقولات فرجع الاشكال
فهقرى قوله فيها ولما كان الاطلاع الخ دفع لما يقال من ان هذا الجواب لما كان صوابا فلم ذكر المحشى المحقق الجواب الغير الصواب بقوله اللهم الخ
قوله فيها على كلام يأتى بعد ذلك هو تحقيق الحالة الادراكية قوله فيها وشرنا اى بقوله اللهم قوله وما اورد الخ مبتدأ والخبر قوله مدفوع وهذا دفع ايراد
يرد على المحشى وحاصل الايراد ان حصر العرض فى المقولات التسع على تقدير ارادة العرض الخارجى مختل ايضا فان الوحدة والنقطة عرضان
موجودان خارجيان مع انهما ليسا مندرجين تحت شئ من المقولات التسع فالحصر مم قوله ليست من الموجودات الخارجية بل هو امر انتزاعى اعتبارى
فتكون خارجة من المقسم فعدم دخولها فى الاقسام لا يضر الانحصار قوله قال النقطة الخ حاصله ان النقطة كيفية فى الخط من الكيفيات
العارضة للكميات وهذه النقطة مثل التربيع فكما ان التربيع عارض للكم اى المربع وموجود فى الخارج بوجود المربع كذلك النقطة فانها
حالة وكيفية عارضة للخط المتناهى الموجود فى الخارج من حيث انه متناه فالنقطة ايضا موجودة فى الخارج بوجود الخط وكيف فلا اثر
للايراد فان قلت النقطة بسيطة فكيف تندرج تحت مقولة الكيف والا لكانت مركبة من الجنس والفصل قلت بساطة النقطة انما هى
فى الخارج لا فى الذهن بمعنى انه ليس لها اجزاء خارجية لا ان لا تكون ذهنية ايضا اللهم الا ان يقال بالاستلزام بين التركيب الذهنى
والخارجى فتدبر ثم اعلم ان البعض اخرجوا الوحدة والنقطة عن الكيف بازدياد قيد اللاقسمة فى تعريفه حيث قالوا ان الكيف عرض لا يتوقف
تعقله على تعقل الغير ولا يقتضى القسمة واللاقسمة بالذات ولا حاجة للمحشى المحقق الى ازدياد قيد اللاقسمة فى تعريفه لاخراج الوحدة فان الوحدة
ليست داخلة فى المقسم حتى تخرج من الكيف واما النقطة فهى داخلة فى الكيف فلا ضرورة فى اخراجها عن الكيف بل الاخراج يضر بقيد
اللاقسمة على راى المحشى الغوبل مضر وقال احسن المحققين ان الوحدة ليست بعرض اذ العرض هو الموجود فى الموضوع من خواص العرض ان يقوم وجوده بوجود
حالة الوحدة ليست كذلك فيلزم ان لا تجد فرقا بين الوحدة وسائر الاعراض نعم لو كان الوحدة عين الواحد لتم ما قال وليس كذلك بعد التنبيه التى قول ان هذا الجواب

بادخال النقطة فى الكيف بعد تسليم وجودها فى الخارج والا ينبغى ان يقال ان النقطة ايضا غير موجودة فى الخارج انما هى نهاية وطرف للخط
فتامل قوله فح مهنا اى فى مقام كون العلم عرضا ومن مقولة الكيف قوله اشكال آخر مداره على مقدمات تلقاها المحققون بالقبول وهى ان العلم
والمعلوم متحدان بالذات وان الماهية محفوظة فى نحوى الوجود الذهنى والخارجى وان حصول الاشياء بانفسها وان العلم من مقولة الكيف وان
المقولات متباينة بالذات وان الشئ الواحد لا يندرج تحت مقولتين قوله وهو ان الخ توضيحه انا اذا تصورنا الماهية الجوهرية فصارت الصورة
الحاصلة المكتنفة بالعوارض الذهنية ايضا ماهية جوهرية بناء على المقدمات الثلث المذكورة اولا وهذه الصورة هى العلم والعلم على المذهب
المنصور مندرج تحت مقولة الكيف فصار الشئ الواحد اى هذه الصورة مندرجة تحت مقولة الجوهر ومقولة الكيف مع ان المقولات
متباينة لا يصدق مقولتان على شئ واحد اذ المقولات اجناس عالية فلا يمكن اندراج ما هو داخل تحت واحدة منها تحت الآخر والا يلزم
ان يكون لشئ واحد جنسان عاليان فى مرتبة واحدة وهو من المستحيلات ومن ههنا قد ورد ان ملخص هذا الاشكال كون الشئ الواحد جوهرا او
كيفا وملخص الاشكال السابق كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا ثم اعلم انه يجب علينا التنبيه على امرين الاول ان هذا الاشكال لا يختص بمن يقول بكون العلم
من مقولة الكيف بل لو قيل بكون العلم من مقولة الاضافة او من مقولة الانفعال لم تسلم المقدمات المذكورة يتوجه هذا النقض ايضا والثانى انه لقائل ان
يقول ان صدق المقولتين على شئ واحد بالذات من المستحيلات واما صدق احدهما بالذات وصدق الاخرى بالعرض وصدقهما بالعرض على شئ واحد
فليس بمحال ولم لا يجوز ان يكون الصورة الحاصلة فى العقل مصداقا للكيف بالعرض وللجوهر بالذات فلا استحالة فان احتج فى صدر كلامه ان المقولات
اجناس عالية على ما هو مذهبهم فكيف تصدق على شئ بالعرض اجيب بان معنى كون المقولات اجناسا عالية انها اجناس بالنسبة الى ما تصدق هى
عليه صدقا ذاتيا لا ان المقولات اجناس بالنسبة الى كل ما تصدق هى عليه الا ترى ان التركيب الحقيقى من الجوهر والعرض لما كان ممتنعا
بين المشائين فقالوا ان فصول الجواهر جواهر ولا مرية فى ان صدق الجواهر على فصول الجواهر صدق عرضى وليس الجوهر ذاتيا لفصول الجواهر
والا لكان الجوهر جنسا لها ولا بد لكل جنس من فصل فنتكلم فيه فيودى الى التسلسل المستحيل كما صرح به الشيخ فى الهيات الشفاء قوله وقد اجاب
عن الاشكالين اى كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا وكونه جوهرا وكيفا قوله بعض المتاخرين اى العلامة على القوشجى اجاب فى شرحه على التجريد
قوله بالفرق بين الخ حاصله منع الاتحاد بين العلم والمعلوم بالذات وتوضيحه انا اذا علمنا الشئ الجوهرى ففى الذهن امران الحاصل فيه
والقائم به فالحاصل فى الذهن هو الماهية الجوهرية مع قطع النظر عن الاكتنان بالعوارض الذهنية وهو معلوم منكشف عند الذهن
ليتفت الذهن اليها وقد وجدت فى الذهن لا كوجود الصفات فى موصوفاتها بل كوجود الشئ فى مكانه وزمانه وحصول الصورة فى
المرايا من دون الحلول وهو المتحد مع العين الخارجى فى الجوهرية والقائم بالذهن المكتنف بالعوارض الذهنية عرض وكيف وعلم وصفة انضمامية
للذهن ينكشف به المعلوم وهو مغاير للعين الخارجى فى الماهية وموجود فى الخارج لا فى الذهن اذ الصفات الانضمامية لا بد ان تكون
موجودة فى ظروف موصوفاتها وموصوف العلم هو الذهن ولا مرية فى وجوده فى الخارج والا يلزم ان يكون للذهن ذهن وهكذا فكذا
صفة ايضا تكون موجودة فى الخارج فالجوهر شئ آخر والعرض والكيف شئ آخر فلا يلزم كون الشئ الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا هذا
تفصيل ما قال العلامة القوشجى بعد القيل والقال وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل فى الذهن فح يقوم فى
الذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئى لكونه قائما بنفس شخصى وتشخص بتشخصات ذهنية وهو الموجود فى الخارج
واما الموجود فى الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل فى الذهن وهو كلى ومعلوم وجوهر انتهى لا يقال ان حصول الشئ فى الذهن لا يتحقق
الا بكونه حالا فيه لانا نقول ان لفظة فى تدل على تعلقات مختلفة تطلق على تعلق الجزء فى الكل وعلى تعلق الاتصاف يقال
الانسان فى الكتابة وعلى الاحاطة يقال الجسم فى المكان وعلى الحلول يقال الحمرة فى الجسم ولما كان وجود الصورة فى الذهن آلة
لحصول منشاء الانكشاف فيه فلا يبعد ان يقال بهذه العلاقة ان الصورة حاصلة فى الذهن كما يطلق لفظ الاحاطة ويقال
الذهن محيط بالاشياء اى مدرك لها فان قلت انه على تحقيق هذا المحقق قد منع المقدمة المسلمة عند الجمهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان
بالذات فهل لها وجه صحة قلت قد يطلق العلم على الامر الحاصل فى الذهن على التسامح كما ان المعلوم يطلق على ما هو فى الخارج مسامحة فقال
ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وهذه مسامحة قوله وحاصله الخ الغرض منه رد جواب العلامة القوشجى بانه مستلزم للجمع بين المذهبين وهما

حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها تقريره ان جواب العلامة القوشجي مسلم بحسب النظر واما التامل الصادق والنظر الدقيق
فيه فيحكم بان القائم الخ قال الشريف الماحد رح فيه ان الشيخ عند اربابه هو الموجود الذهني المغاير بالحقيقة للمعلوم المشاكل له في الصفات ولم يقل
العلامة بذلك فان الموجود الذهني عنده عين المعلوم والكيفية النفسانية التي هي العلم حقيقة موجودة عينا وليست بمشابهة للمعلوم فلا تكون بحاله
لما ان الحالة الادراكية التي قال بها المحشي رح ليست شبحا للمعلوم انتهى قلت انا نقول ان من يقول بحصول الاشياء بانفسها في الذهن يقول بحلول
الصورة في الذهن والعلامة القوشجي انكر حلول الصورة بل هو انما اعترف بحصول الصورة في الذهن من دون حلول فكيف يلزم الجمع بين
المذهبين قال المحشي المحقق في حاشية الحاشية لا شك ان القائم بالذهن لما كان علما يجب ان يكون صورته مطابقة للمعلوم فاما ان
تكون مغايرة له او متحدة معه والثاني بط والا يعود الاشكال ويرجع الى السفسطة لثبوته في الحاصل في الذهن فتعين الاول فالقائم
بالذهن شبح المعلوم كما ان الحاصل في الذهن نفس حقيقته واما تسمية احدهما بالقائم والآخر بالحاصل فليس بمفيد انتهت قوله فيها يجب
ان يكون الخ لوجوب مطابقة العلم للمعلوم قوله فيها فاما ان تكون الخ وجه الحصر بين الشقين ان مطابقة العلم للمعلوم لا تكون الا بان يكون
العلم متحدا مع المعلوم في الماهية ويكون العلم خارجا عن المعلوم عارضا له فيكون العلم ح غير المعلوم في الماهية وشبحا له ومثالا له ومبدأ لانكشاف
المعلوم قوله فيها والا يعود الاشكال الخ اي وان كان القائم بالذهن متحدا مع المعلوم في الماهية فيعود الاشكال فنقول لان ذلك القائم
بالذهن عرض وكيف باقرار العلامة القوشجي وباتحاده مع المعلوم يكون جوهرا ايضا فلزم كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا قوله فيها
الى السفسطة اي الحكمة الباطلة المزخرفة الموهمة قوله فيها لثبوته الخ دليل لقوله يرجع حاصله ان الاتحاد ثابت في الحاصل في الذهن فكما ان
القائم متحد مع المعلوم ومطابق له فكذلك الحاصل في الذهن فالقول بان القائم بالذهن علم لا الحاصل في الذهن ليس بمرجح من عكسه
فتدبر قوله فيها فليس بمفيد اي في دفع المحذور والاشكال لان مدار الاشكال على اتحاد القائم بالمعلوم في الحقيقة والجمع بين المذهبين
على تغاير القائم للمعلوم في الحقيقة فتسمية القائم والحاصل باسميهما لا دخل له في دفع المحذور بل هو على مجرد الاصطلاح ولا ضير في
ان يسمى ما هو حاصلا بالقائم ويسمى ما هو بالقائم حاصلا وليس المراد ان تغاير القائم والحاصل لا يفيد اصلا حتى يرد انه مفيد لنوع الشك
الوارد من قبل المتكلمين على الحكماء القائلين بحصول الصورة في الذهن بنفسها بانه لو حصلت الاشياء في الذهن بانفسها لزم من قيام السواد
بالذهن ان يكون الذهن اسود ومن قيام الحرارة بالذهن ان يكون الذهن حارا لان السواد ما قام به السواد والحار ما قام به الحرارة وهذا من الاباطيل ودفع
هذا الشك ان الحاصل في الذهن غير القائم في الذهن وغير الحال في الذهن فما هو قائم في الذهن وحال فيه ووصف له حقيقة علمية
مغايرة للمعلوم شبح للمعلوم لا عين للمعلوم حتى يلزم ما الزمتم والتوضيح ان حصول الشيء في الشيء لا يوجب اتصاف ذلك الشيء به وانما يوجب
الاتصاف به هو قيام الشيء بالشيء الا ترى ان حصول الشيء في الزمان وكذا في المكان لا يوجب اتصاف الزمان وكذا اتصاف المكان بالسواد
والحرارة وغير ذلك من الامور الجزئية لا يلزم من حصولها في الذهن اتصافه بها وانما يلزم ذلك لو قامت هي به وليس كذلك بل القائم
بالذهن حقيقة علمية مغايرة للمعلوم ولك ان تقول ان معنى قول المحشي ليس بمفيد انه لما ثبت بالدليل ان القائم بالذهن شبح للمعلوم
والحاصل في الذهن نفس حقيقة المعلوم فالجمع بين المذهبين يلزم قطعا واما تسمية الاول بالقائم دون الشبح وتسمية الثاني بالحاصل
دون الحقيقة لا يفيد في دفع الجمع بين المذهبين لانه ليس بمفيد اصلا حتى يرد عليه ان تسمية الثاني بالحاصل دون القائم اشارة الى
ان حصول حقيقة المعلوم في الذهن ليس بحلول فافادت فتدبر قوله وانت تعلم الخ رد آخر اورده المحقق الدواني وحاصله ان القول
بان العلم هو القائم بالذهن قول لا دليل عليه ليس بمحقق فلا يسمع واعترض القاضي السنديلي بان العلامة القوشجي مانع وغرضه انه لا يلزم
كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا او جوهرا وعرضا لا يجوز ان يكون بين القائم في الذهن والحاصل فيه فرق فح لا حاجة للمانع الى الدليل
اذ ليس منصبا لمانع الاستدلال بل هو طالب للدليل من الخصم قال استاذ فضلاء الهند رئيس المحققين مولانا نظام الملة والدين في
تعليقاته على الحواشي القديمة ما حاصله ان ابداع مذهب ثالث كما فعله المحقق القوشجي هو الحق وان خالف الجمهور فان الحق احق بالاتباع
وتحريره ان الوجود الذهني هو القيام به وليس الامر القائم فيه هي الاشخاص الخارجية والا لزم ترتب الاحكام الخارجية على الامر الحاصل
القائم بالذهن والتالي بط فالمقدم مثله ولا الطبيعة الكلية لان نسبتها الى افرادها على السوية فكيف يصح سريان الحكم الى واحد

من افراد الطبيعة الكلية فح الحقيقة العلمية حقيقة علمية مغايرة للامر الخارجي وسبب الانكشاف ذلك الامر الخارجي فالطبيعة العلمية قائمة بالذهن بخلاف
المعلوم والامر الحاصل من الشيء في الذهن ليس منشاء الانكشاف ثم لا يذهب عليك ان ما قال المولى الرئيس مبني على تجويز كون احد المتباينين علما وسبب
الانكشاف الآخر وهذا لا دليل على امتناعه اما ترى الى العلم بالوجه فانه علم بذي الوجه مع ان الوجه وذا الوجه متغايران قوله بل النظر الخ قد ترك
المحشي على الكلام السابق وحاصله انه ليس في كون القائم بالذهن علما سقوط عن درجة التحقيق فقط بل النظر الدقيق والتامل الفايق يحكم
بان كون القائم بالذهن علما ممتنع قوله كافية في الانكشاف اي لا ينتظر في انكشاف ذي الصورة بعد وجود الصورة في الذهن الى امر آخر وهذا
بشهادة الحدس الصائب وفيه ان كون الصورة الحاصلة كافية للانكشاف انما يتم لو قيل ان العلم والمعلوم متحدان بالذات وحصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهي صفة النفس واما لو انكر عن حلول الصورة في الذهن وعن اتحاد العلم مع المعلوم بالذات ويقال ان حصول الصورة
في الذهن كحصول الشيء في الزمان او في المكان وان العلم حالة مغايرة للمعلوم كما هو وظيفة المحقق القوشجي فكيف يسلم كون الصورة كافية للانكشاف
وشهادة الحدس بان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف لعله شهادة الوهم قوله على ان الخ هذا معذور آخر على جواب المحقق القوشجي توضيحه
ان الصورة الحاصلة كافية للانكشاف كما قدم بشهادة الحدس فتكون علما اذ العلم ليس الا ما هو منشاء الانكشاف ولا ريب في كون الصورة عرضا لانه
موجود في الذهن وهو موضوع وكيفا لان الصورة لا تقتضي القسمة والنسبة بالذات والجوهر قد يكون معلوما فصارت تلك الصورة جوهرا وعرضا
الاشكال وهو كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وفيه ان كون الصورة الحاصلة علما وكيفا وعرضا يتوقف على ثبوت ان حصول الصورة
في الذهن حصول الحال في المحل وهو ليس بثابت والعلامة القوشجي انما يقول بحصول الصورة في الذهن كحصول الشيء في الزمان والمكان لا حصول
الحال فتعرف وتعجب من المحشي المحقق حيث اورد الشبهات على جواب العلامة القوشجي وهي بعينها واردة على ما اختاره المحشي المحقق من حصول الحالة
الادراكية بعد حصول الصورة في الذهن كما صرح به بعض الاعاظم حيث قال يقال ان الحالة الادراكية مغايرة للصورة الحاصلة كما صرح
به فالصورة الحاصلة هي المعلوم ونفسه فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء بانفسها والعلم غيره فهو مذهب القائلين بحصول الاشياء
باشباحها فهو جمع بين المذهبين وايضا انا لا نعني بالعلم الا ما هو مبدء الانكشاف وهو الصورة الحاصلة كما يشهد به الفكر الصائب
فلو فرض ان يكون الحالة الادراكية ايضا منشاء الانكشاف يلزم حصول الحاصل على ان تلك الصورة علم وعرض وكيف كما تفطنت فعاد
الاشكال مع انه يجوز ان يكون مراد شارح التجريد بالقائم هي الحالة الادراكية وان لم يسم فالتفاوت انما يكون في التسمية فايراد
الشبهة عليه ايراد عليها انتهى قوله واجاب عنها اي عن الاشكالين وهما لزوم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا ولزوم كونه جوهرا وعرضا
قوله بعضهم وهو المحقق السيد صدر الدين محمد بن الشيرازي قاله في الحواشي الجديدة لشرح التجريد كذا في حاشية الحاشية وهو المعاصر للعلامة
المحقق جلال الملة والدين الدواني دون من هو من تلامذة السيد الباقر مصنف شرح بداية الحكمة قوله بان الجوهر الخ توضيحه ان الشيء
الجوهري اذا وجد في الخارج كان جوهرا واذا وجد في الذهن صار ذلك الشيء عرضا وكيفا فلا نم ان صور الجواهر جواهر وان الماهيات
محفوظة في انحاء الوجودات بل صارت الماهيات منقلبة باعتبار الوجود الخارجي والوجود الذهني فالشيء الذي يكون في الخارج
جوهرا يصير عرضا في الذهن ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الوجود من عوارض الماهية ومرتبة العارض بعد مرتبة المعروض فمرتبة الوجود
بعد مرتبة الماهية فكيف تصير الماهية منقلبة باختلاف الوجود اجاب عنه بقوله بناء على ان الخ توضيحه ان مرتبة الماهية متاخرة
عن مرتبة الوجود وتابعة لها فالاشياء ليس لها ماهية متقررة في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار الوجود اذ المعدوم الصرف في مرتبة
اللاليس ليس له ماهية بل الماهيات تختلف باختلاف اوعية الوجود فالشيء اذا وجد في الخارج بنفسه من دون حلول في موضوع كان ماهيته ماهية
جوهرية واذا وجد في الذهن في موضوع صار ذلك الشيء عرضا وكيفا بقي الكلام في ان مدار كون مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود ماذا
فقال بعضهم ان مداره كون الوجود مجعولا اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض فالاثر بالذات على طريق الجعل المرضي عند الرواقيين
هو الاول دون الثاني وفيه ان الجعل المرضي عند الرواقيين اي الاشراقيين هو الجعل البسيط الذي الاثر فيه بالذات للماهية
دون الجعل المؤلف الذي فيه الاثر بالذات مفاد كون الشيء موجودا فمداره لعله ما ذهب اليه بعض الاشراقية من انه ليس في عالم الكون
الا الذات الواحدة وهو الوجود فتلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية فالمعرى عن التطورات هو الواجب والمتعين بكل تعين هو

سلمه اي المولوي عصمت الله

الممكن بحسب كل مرتبة من مراتب الوجود تنتزع ماهية فيتنزع الجوهرية اذا وجد شئ في الخارج لا في موضوع وتنتزع الكيفية والعرضية اذا وجد
في الذهن فليست الماهيات الا امورا انتزاعية قوله ولا يخفى عليك ان الخ هذه الايرادات الثلث ماخوذة من كلام المحقق الدواني في
الحواشي الجديدة وحاصل الاول منها ان هذا المذهب الذي اختاره السيد الصدر من كون الشئ جوهرا في الخارج وعرضا وكيفا في الذهن
خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتيات الماهية لا تختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود الذهني والخارجي كيف فان ذاتي
الشئ داخل في قوام حقيقته وتحصله فكيف يتبدل بل الماهيات في اي ظرف كانت وباي نحو وجدت تكون باقية كما كانت والعقل يعد قلب
الماهية من الممتنعات فكيف يصير الشئ الواحد جوهرا في ظرف وعرضا في ظرف آخر ويرد عليه الايراد ان الاول نالانم ان الماهية
لا تختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود انما يصح هذا لو كانت مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود وتكون الماهيات محفوظة
في انحاء الوجودات ومعروضة للوجودات والمجيب السيد الصدر لا يقول به بل هو يقول ان مرتبة الماهيات متاخرة عن مرتبة الوجود
والماهيات لا تكون محفوظة ولا تكون معروضة للوجودات بل هي منتزعات فكيف لا يقول باختلاف الماهية حسب اختلاف انحاء الوجود والثاني انا لانم
ان قلب الماهية مطلقا ممتنع عند العقل كيف فان الماء قد ينقلب هواء بالتبخر والحمار الواقع في معدن الملح ينقلب ملحا بتاثير المعدن والحلاوة
حموضة بالمكث وكذا بل المستحيل منه هو ان يصير الماهية مع بقائها ماهية اخرى في محل واحد كما اذا صار الانسان في الخارج مع بقائه فيه حمارا
فيه وههنا ليس كذلك فان الصورة الخارجية التي كانت في الخارج جوهرا لم تصر فيه عرضا والصورة التي في الذهن كانت عرضا لم تصر فيه جوهرا فلا يلزم
الانقلاب المستحيل فان قلت انقلاب الماء الى الهواء وبالعكس تقتضي مادة مشتركة باقية في الحالتين فكذا هذا الانقلاب ايضا يقتضيها وليست قلت
انما لا بد من المادة في انقلاب المادة من صورة او هيئة الى صورة او هيئة اخرى ولا حاجة لهذا الانقلاب الى مادة مشتركة تبقى انه اذا
جاز الانقلاب فيكون في الذهن ماهية اخرى وفي الخارج ماهية اخرى ولا شركة بينهما فمن اي سبب يقال ان هذه الماهية الذهنية هي الماهية
الخارجية التي انقلبت اليها فيجوز ان يقال للماهية الفرسية الحاصلة في الذهن انها هو الانسان الخارجي المنقلب اليها ويصح الحكم بان زيدا
الحاصل كان عمرا ثم انقلب الى زيد فارتفع الامان وهل هذا الا سفسطة قوله على ان الخ هذا ايراد ثان على السيد الصدر وتوضيحه ان هذا
القائل يكون الماهية الجوهرية الخارجية عرضا وكيفا في الذهن اما ان يقول بانتفاء الجوهرية الخارجية في الذهن او ببقائها فيه فعلى الثاني
يعود الاشكال ويلزم كون الشئ الواحد وهو الصورة الذهنية جوهرا وعرضا او جوهرا وكيفا وعلى الاول يرجع هذا القول الى القول
بحصول الاشباح والامثال لان ما وجد في الذهن عرض مباين للصورة الخارجية الجوهرية في الماهية ومنشاء لانكشافها ولا فرق بالشبح والمثال
الا العرض القائم في الذهن المنشاء لانكشاف الموجود الخارجي المشاكل له مشاكلة التصوير مع منشائه وصاحبه مع ان الدلائل الدالة على الوجود
الذهني بعد تمامها لا تدل على حصول الاشباح والامثال بل انما تدل على حصول الاشياء بانفسها فان قلت ان المراد بحصول الاشياء بانفسها اعم
من ان تبقى كما كانت او تنقلب قلت هذا مثل ان يقال حصل الانسان في الدار اعم من ان يكون الانسان بنفسه حاصلا او يكون الحاصل فرسا قوله
وما قال اي السيد الصدر وهذا رد ثالث والغرض منه ابطال ما بنى السيد الصدر جوابه عليه من ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود قوله مرتبة
المعروض لان الماهية معروضة للوجود والوجود عارض لها قوله متقدمة على مرتبة العوارض لان العوارض هي التي تكون لاحقة للشئ وعارضة
له فما دام لم يوجد الشئ اولا قبل العوارض كيف تكون العوارض عارضة لذلك الشئ وقيل ان السيد الصدر قد اذعن بانه ليس في عالم الكون الا
الوجود والماهيات منتزعات كل ماهية منتزعة بحسب مرتبة من الوجود فيجوز ان يكون الوجود الذهني في مرتبة ذاته منشاء لانتزاع الماهية
العرضية المندرجة تحت الكيف وان يكون الوجود الخارجي منشاء لانتزاع الماهية الاخرى المندرجة تحت مقولة اخرى على ما قدر فكيف
يسلم ان الماهية معروضة للوجود حتى يكون مرتبة الماهية متقدمة على مرتبة الوجود ثم اعلم ان المحقق الدواني اورد ايرادات اخرى سوى
ما ذكر على السيد الصدر منها انه على تقدير تقدم الوجود ايضا لا يثبت الانقلاب اذ العوارض سواء كانت متاخرة او متقدمة لا تغير
حقيقة المعروض فان العوارض انما تعرض لتلك الحقيقة فلا بد من بقاء تلك الحقيقة فاين الانقلاب وقيل ان هذا الايراد مبني
على كون الماهية معروضة للوجود والوجود عارضا والسيد الصدر لعله لا يسلمه فلا ايراد عليه قال المحشي في الحاشية المنهية المتعلقة على قوله و
لا شك ان مرتبة المعروض الخ لعلك تقول اذا كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يكون وجود العارض في مرتبة المعروض بالضرورة

فيكون عدمه في تلك المرتبة واللازم ارتفاع النقيضين فيها مع انه ايضا من العوارض حال كونه مضافا الى المعروض فنقول العدم الذي هو
من العوارض هو العدم بمعنى السلب العدولي والعدم الذي هو نقيض الوجود هو العدم بمعنى السلب البسيط وايضا ارتفاع النقيضين
المستحيل هو ارتفاعهما في نفس الامر واللازم هنا ارتفاعهما في المرتبة وهو ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع المرتبة عن النقيضين مثلا ارتفاع
وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى ارتفاع العلة عن وجود المعلول وعدمه وهذا كما تراه ليس بمحال تحقيق المقام ان نقيض الوجود في
مرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتحقق ذلك السلب فيها اعني النفي المقيد فالقول بان الوجود ليس في المرتبة هو بعينه
قول بتحقق نقيض الوجود فيها على الطريق المذكور فمن قال بجواز ارتفاع النقيضين في المرتبة يقول بتحقق احدهما فيها من حيث لا يدري
مع ان استحالة سلب النقيضين ليست بخصوصية ظرف دون ظرف بل هو محال في نفسه في اي ظرف كان كما يشهد به الفطرة كيف فان
ارتفاع النقيضين في ظرف يرجع الى اجتماعهما في ذلك الظرف اذ يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف عند نفي الوجود عنه ويتحقق سلب
سلب الوجود عنه عند نفي سلبه عنه واما التمسك بان سلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عنهما فناش عن اشتباه احد معنى العدم بالآخر
لان الكلام ههنا في سلب الثبوت ونفي المقيد لا السلب الثابت والنفي المقيد فسلب النقيضين في المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن احد النقيضين و
سلب سلبها عنه وهو بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من ان يكون له امر وان لا يكون له ذلك الامر فسلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة
العلة مثلا يرجع الى سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه انتهى قوله فيها لعلك تقول الخ اعتراض حاصله انا لا نم ان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض
كيف ولو كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض لزم وجود العارض حال عدمه واللازم باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين فالمقدم مثله و
وجه الملازمة انه لو كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض فلا يوجد وجود العارض في مرتبة المعروض لتقدم مرتبة المعروض
بالفرض ولما كان ارتفاع النقيضين من المستحيلات فلا جرم يكون في مرتبة المعروض عدم العارض عن المعروض وعدم العارض عن المعروض من
العوارض للمعروض فيلزم وجود العارض حين فرض عدمه وهو المطلوب قوله فيها فنقول الخ جواب مبني على تمهيد مقدمة وهي ان عدم العارض
من المعروض على نحوين السلب البسيط الذي ليس فيه ثبوت بان يسلب العارض عن المعروض والسلب العدولي الذي فيه ثبوت بان
يثبت سلب العارض عن المعروض للمعروض فبعد تمهيدها نقول انه لما لم يوجد العارض في مرتبة المعروض فيوجد نقيض وجود العارض في
تلك المرتبة وهو السلب البسيط وهذا السلب ليس من عوارض المعروض وليس من عوارضه الا السلب العدولي الثابت وهذا السلب
ليس بنقيض للوجود بل هو اخص من نقيض الوجود بناء على ان السلب البسيط اعم من السلب العدولي وبالجملة اللازم ليس بعارض والعارض
ليس بلازم فلا يلزم وجود العارض حال فرض عدمه ولعلك تتفطن من هذا اندفاع ايراد مشهور على انحصار المواد في الثلث تقريره ان الماهية اذا
اخذت من حيث هي هي فيصح سلب جميع عوارضها عنها وسلب الضرورة الذاتية من عوارض الماهية لا من دواخلها ولا عينها فلا تتصف الماهية
في مرتبة نفسها بسلب الضرورة الذاتية فلا تكون ممكنة وليست بواجبة ولا ممتنعة فيلزم ان يحصل قسم آخر ويبطل الانحصار ووجه الاندفاع
ان الامكان سلب الضرورة سلبا بسيطا لا عدوليا وسلب الضرورة سلبا بسيطا في مرتبة الماهية من حيث هي هي ليست من العوارض
فكيف تم ما قلتم فتدبر قوله فيها وايضا ارتفاع الخ جواب آخر للاعتراض حاصله ان ارتفاع النقيضين على نحوين مستحيل وهو ارتفاعهما في
نفس الامر لان الواقع ظرف حقيقي للوجود والعدم فانتفاء احد من الوجود والعدم عن الواقع يستلزم ان يتحقق الآخر فيه وغير مستحيل وهو
ارتفاع النقيضين في مرتبة فان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للنقيضين حتى يمتنع الارتفاع فيها فلا نم انه لما لم يوجد وجود العارض في مرتبة
المعروض يوجد عدم العارض فيها بل نقول لا يوجد عدم العارض ايضا فارتفع النقيضان اي وجود العارض وعدمه في مرتبة المعروض وهذا
ليس بمستحيل لانه يرجع الى ارتفاع مرتبة المعروض عن النقيضين اي وجود العارض وعدمه كما ان وجود المعلول وعدمه مرتفعان في مرتبة
العلة بمعنى ان العلة مرتفعة عن وجود المعلول وعدمه ومسلوبة عنهما وهذا صحيح فارتفاع النقيضين المستحيل ليس بلازم واللازم ليس
بمستحيل ثم اعلم ان الذين ذهبوا الى ان الوجود نفس ماهية الواجب في الواجب ونفس ماهية الممكن في الممكن قد استدلوا بوجوه منها
انه لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت معدومة فلما انضم الوجود اليها يلزم اتصاف
المعدوم بالوجود فيكون الماهية موجودة ومعدومة وهذا تناقض واجيب عنه بان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة

ولا معدومة للازم قولكم فكانت معدومة غاية الامر انه يلزم ارتفاع النقيضين في المرتبة وهو جائز واورد عليه المحشي في حاشيته على شرح
المواقف بان ارتفاع النقيضين محال بالذات ليست استحالته مخصوصة بظرف دون ظرف فكيف يقال بجواز ارتفاع النقيضين في
المرتبة اقول وبالله التوفيق يستفاد من كلام المحققين ان معنى قولهم الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة ليس ان الوجود
والعدم مسلوبان في الواقع عن الماهية حتى يلزم ارتفاع النقيضين حقيقة ويرد الايراد كيف وان الماهية اذا انضم اليها الوجود تكون موجودة
واذا انضم اليها السلب تكون معدومة ولا تخلو الماهية في الواقع عنهما بل المراد من قولهم بسلب الوجود والعدم وارتفاع النقيضين سلب العينية
والجزئية يعني ان الوجود ليس عينا للماهية ولا جزءا لها وكذا العدم ومرتبة نفس الشيء من حيث هي هي لا يوجد فيها الا ما هو عينها او جزءها والوجود والعدم
من العوارض فكون الشيء في المرتبة عبارة عن كونه عين الماهية وجزءا لها وارتفاع الشيء عن المرتبة عبارة عن عدم كون ذلك الشيء كذلك
ولا ريب في ان ما عدا الذات والذاتيات سواء كان مفهوما وجوديا او سلبيا خارج عن مرتبة الماهية ومرتفع عنها بمعنى انه ليس عينا لها ولا جزءا
لها فليست الماهية من حيث هي هي موجودة ولا معدومة اذ ليس شيء من الوجود والعدم عين الماهية ولا جزءا لها وهذا كما يقال ان الواجب
تعالى ليس انسانا ولا لا انسانا مع ان الواجب من افراد اللا انسان فليس المقصود سلبهما عن الواجب تعالى في الواقع فان هذا من المستحيل بل المعنى ان
الانسان ليس عينا لماهية الواجب ولا جزءا وكذا اللا انسان قوله فيها تحقيق المقام الخ الغرض منه رد الجواب الثاني بمنع تحقق ارتفاع النقيضين حاصله
ان النقيضين اي وجود العارض وعدمه ليسا بمرتفعين في مرتبة المعروض بل احدهما متحقق فان وجود العارض في مرتبة المعروض مقيد فنقيضه
سلب وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد بان يكون الظرف متعلقا بالوجود لا بسلبه ليس نقيضه سلب وجود العارض المتحقق
ذلك السلب في مرتبة المعروض اعني على طريق السلب المقيد بان يتعلق الظرف بسلب الوجود لا بالوجود فلما اعترف بان وجود العارض
ليس في مرتبة المعروض فقد اعترف بان نقيض وجود العارض في مرتبة المعروض على طريق نفي المقيد متحقق فقد تحقق احد النقيضين فمن
قال بجواز ارتفاع النقيضين في مرتبة المعروض يقول بتحقق احدهما في تلك المرتبة بحيث لا يدري ولا يشعر به وفيه ان من قال بارتفاع
النقيضين في المرتبة لا يريد به ارتفاعهما عن المرتبة في الواقع حتى يقال ان هذا القول قول بتحقق احدهما في تلك المرتبة بحيث لا يشعر به بل
ذلك القائل مقر بان الماهية لا تخلو عن احد النقيضين في الواقع والمراد بارتفاع النقيضين في المرتبة ان الوجود والعدم ليسا عينا للماهية
ولا جزءا لها وما هو ليس بعين ولا جزء فهو مرتفع عن مرتبة نفس الشيء وهذا حق لا ريب فيه فتدبر قوله فيها مع ان الخ الغرض منه رد الجواب
الثاني بمنع ان المحال ارتفاع النقيضين في نفس الامر لا ارتفاع النقيضين في مرتبة قوله فيها سلب النقيضين كوجود العارض وعدمه
قوله فيها بخصوصية ظرف كنفس الامر قوله فيها دون ظرف كمرتبة المعروض قوله فيها في اي ظرف كان سواء كان نفس الامر او غيره وانت
لا يذهب عليك ان استحالة ارتفاع النقيضين حقيقة ليست بخصوصية ظرف دون ظرف قطعا الا ان معنى ارتفاع النقيضين في المرتبة
ارتفاع عينية النقيضين وجزئيتهما للماهية لا ارتفاع نفس النقيضين في الواقع حتى يكون استحالته في جميع الظروف كما قد فصل قوله فيها كيف
الخ تائيد لان ارتفاع النقيضين مستحيل في نفسه في اي ظرف كان توضيحه ان ارتفاع النقيضين في اي ظرف كان يستلزم اجتماع النقيضين
في ذلك الظرف واللازم محال فالمستلزم للمحال ايضا محال ووجه الاستلزام انه لما انتفى الوجود في ظرف يتحقق سلب الوجود في ذلك الظرف
ولما انتفى سلب الوجود عن ذلك الظرف يتحقق سلب سلب الوجود في ذلك الظرف فتحقق سلب الوجود وسلب سلب الوجود في ذلك الظرف
وهو اجتماع النقيضين وفيه ان ما هو مستلزم لاجتماع النقيضين ليس الا ارتفاعهما في الواقع وليس احد قائلا به ولا ارتفاع النقيضين في المرتبة
معنى آخر كما عرفت به قوله فيها واما التمسك الخ رد للتمسك الواقع في الجواب الثاني وتوضيحه ان ما قيل في الجواب الثاني من ان ارتفاع
النقيضين اي وجود العارض وعدمه في مرتبة المعروض يرجع الى سلب مرتبة المعروض عن ذينك النقيضين وهذا ليس بمستحيل قد نشأ من
اشتباه احد معنى عدم العارض وهو العدم المقيد اي عدم العارض المتحقق ذلك العدم في مرتبة المعروض بالآخر وهو عدم المقيد
اي عدم وجود العارض في مرتبة المعروض فالمجيب لم يفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد فاخذ العدم المقيد وحكم بان
مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض والعدم المقيد وليس كلامنا في العدم المقيد فان العدم المقيد ليس نقيضا
للوجود المقيد وليس نقيض الوجود المقيد الا نفي المقيد فالكلام في نفي المقيد في سلب النقيضين اي وجود العارض وعدمه في

مرتبة المعروض يرجع الى سلب المرتبة عن وجود العارض في المرتبة وسلب المرتبة عن عدم وجود العارض في المرتبة ولما سلب المرتبة عن عدم
وجود العارض في المرتبة فلا تكون مسلوبة عن وجود العارض في المرتبة فيلزم سلب المرتبة عن احد النقيضين اي وجود العارض في المرتبة وسلب
سلب المرتبة عن ذلك النقيض والامر في ان سلب الشيء عن الشيء وسلب سلبه عنه بديهي الفساد ضرورة ان خلو كل من الوجود والعدم عن
ان ثبت له امر وان لا ثبت له ذلك الامر ممتنع فكيف يمكن ان يكون مرتبة المعروض مسلوبة عن وجود العارض وان لا تكون مسلوبة عن
وجود العارض وفيه ان مراد المجيب بسلب النقيضين في المرتبة سلب عينيتها وجزئيتها للمرتبة لا سلبها عن المرتبة في الواقع كما قد فصل
فكيف يلزم سلب المرتبة عن احد النقيضين وسلب سلب المرتبة عن ذلك النقيض بل المرتبة تكون متصفة في الواقع باحد النقيضين اللذين هما
عينا لها ولا جزء لها هذا معنى الارتفاع فتدبر قوله فيها فسلب وجود الخ هذا بيان فساد نظير اورده المجيب وجوز سلب العلة عن وجود المعلول وعدمه
وتوضيح الفساد ان سلب وجود المعلول وعدمه في مرتبة العلة يرجع الى سلب العلة عن وجود المعلول وسلب العلة عن عدم وجود المعلول ولما
سلب العلة عن عدم وجود المعلول فلا تكون مسلوبة عن وجود المعلول فيلزم سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول
وهذا فاسد ضرورة وفيه انه ليس معنى ارتفاع وجود المعلول وعدمه عن مرتبة العلة انهما مرتفعان عن مرتبة العلة في الواقع حتى يلزم ما قلتم من
سلب العلة عن وجود المعلول وسلب سلب العلة عن وجود المعلول كيف فان العلة تتصف في الواقع اما بوجود المعلول او بعدمه بلا ريب فليس معناه
الا ان وجود المعلول وعدمه ليسا عينا للعلة ولا جزءا لها وهذا حق بلا ريب ولا شناعة فيه فتدبر قوله فان قلت الخ نقض على قوله مرتبة المعروض متقدمة
على مرتبة العارض توضيحه ان التقدم عند القوم ينحصر في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم المعروض على العارض ليس بشيء من تلك
التقدمات فكيف يكون المعروض متقدما على العارض بقي ههنا امران الاول مطالبة وجه الانحصار فنقول ان التقدم اما ان يكون مانعا
عن الاجتماع الدائمي بين المتقدم والمتاخر في الوجود او لا الاول هو التقدم بالزمان الثاني اما ان يكون المتاخر محتاجا الى المتقدم
او لا الاول اما ان يكون المتقدم فاعلا مستقلا بالتاثير في المتاخر فهو التقدم بالعلة او لا فهو التقدم الطبعي والثاني اما ان يعتبر فيه مبدأ
يكون القريب من ذلك المبدأ متقدما او لا فالاول هو التقدم بالرتبة والثاني هو التقدم بالشرف والامر الثاني ان تقدم المعروض على العارض
ليس بشيء من التقدمات الخمس المشهورة اما التقدم بالزمان فلانه لا بد فيه ان يكون المتقدم موجودا في زمان لا يكون المتاخر موجودا فيه
فلو كان بين العارض والمعروض تقدم بحسب الزمان لكان ان يوجد المعروض في زمان ولا يكون العارض في ذلك الزمان وهذا مستحيل فان وجود
المعروض في زمان ايضا من العوارض واما التقدم بالشرف فلا يكون المتقدم فيه مشرفا وذا كمال زائد على المتاخر مع جواز ان يكون المتاخر متقدما
والمتقدم متاخرا كما للخليفة بالتحقيق ابي بكر الصديق على الخليفة الرابع علي المرتضى اسد امد الجبار رضوان الله عليهما فلو كان هذا التقدم للمعروض
على العارض لجاز تقدم العارض على المعروض وهذا مما لا يجوزه العقل واما التقدم بالطبع فلانه لا بد فيه من ان يكون المتقدم محتاجا اليه المتاخر متقدما عليه
بحسب الوجود بان يكون المتقدم من العلل الناقصة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين فلو كان بين العارض والمعروض تقدم بالطبع لكان تقدم المعروض بحسب الوجود
على العارض مع ان وجود المعروض ايضا من العوارض فكيف يكون تقدم المعروض على العارض بحسب الوجود وان احتج في صدر كلامه ان المعروض لعله مقدم على
العارض اي وجود المعروض الوجود فاز حه بانه يلزم ح ان يكون لشيء واحد اي المعروض وجودان مع انه قد مر منا مرارا ان تعدد الوجود وحدته لكونه
من المعاني المصدرية تابع لتعدد المضاف اليه وحدته وما قيل من ان الوجود الاول ان كان عين الوجود الثاني لزم تقدم الشيء على نفسه وهو دور او غيره
فيلزم التسلسل فهذا ما اختار الشق الثاني والتسلسل في الامور الاعتبارية ليس من الاباطيل فتدبر واما التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم فلانه تقدم
بحسب الوجوب فيكون المتقدم فيه علة تامة للمعلول اي المتاخر والمعروض ليس علة تامة وفاعلا مستقلا بالتاثير للعارض فكيف يكون تقدمه
تقدما بالعلية وما قيل من ان التقدم بالعلية عبارة عن ارتباط صحيح لدخول الفاء فهو خلاف تصريحات القوم واما التقدم بالرتبة كترتب
الصفوف في المسجد بالنسبة الى المحراب فيصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بحسب المكان والمعروض لا يجوز ان يتاخر عن العارض
فكيف يكون تقدمه تقدما بالرتبة قوله هذا التقدم اي تقدم المعروض على العارض وكذا تقدم الامكان على الوجود وتقدم نفس الاجزاء مع
قطع النظر عن الوجود على نفس الكل وتقدم الماهية على الوجود على طريق الاشراقية القائلين بجعل البسيط تقدم وراء التقدمات الخمس المشهورة فان هذه
التقدمات ليست تقدمات بحسب الوجود كما لا يخفى والتقدمات الخمس تقدمات بحسب الوجود قوله عن هذا التقدم اي تقدم المعروض على العارض قوله

فالقوم الخ دفع دخل تقريره ان تقدم المعروض على العارض لما كان تقدما سوى التقدمات الخمس فاختل حصر التقدم في الخمس كما وقع من الجمهور وتوضيح الدفع
ان التقدم على قسمين تقدم بالماهية وتقدم بحسب الوجود فالتقدم بحسب الوجود منحصر في التقدمات الخمس المشهورة بحسب الاستقراء وتقدم المعروض
على العارض ليس تقدما بحسب الوجود بل الماهية فلا يختل الحصر بخروج هذا التقدم من التقدمات الخمس المشهورة فان قلت ان تقدم الجنس على الفصل
وكذا تقدم الجنس على النوع تقدم بالطبع عندهم مع انه ليس الوجود في مرتبة ذات الجنس فكيف يكون تقدم بالطبع قلت ان تقدم الجنس على الفصل
والنوع ليس تقدما بالطبع عندهم بل هو تقدم آخر سوى الخمس ولو سلمنا فنقول ان المراد ان التقدمات الخمس المشهورة قد تكون بالوجود وليس المراد
ان التقدمات الخمس لا تكون الا بالوجود بخلاف تقدم الماهية على الوجود وتقدم الامكان على الوجود وتقدم المعروض على العارض وتقدم نفس الاجزاء
على نفس الكل فانها لا تكون بحسب الوجود اصلا لعدم الوجود ههنا في مرتبة المتقدم فتدبر ومن ههنا يقترح جواب آخر عن الاعتراض المصدر بقوله
فان قلت وتقريره انا نختار ان تقدم المعروض على العارض تقدم بالطبع وهو قد يكون بالوجود كتقدم البخار على السيرور وقد لا يكون بالوجود كتقدم
الجنس على النوع وتقدم المعروض على العارض من هذا القبيل قوله وقد اجاب بعض المحققين اي المحقق الدواني في الحواشي القديمة على شرح التجريد كذا في الحاشية
المنهية قوله عن كون العلم جوهرا وكيفا اذا تعلق العلم بالجوهر بناء على حصول الاشياء بنفسها واتحاد العلم والمعلوم بالذات وانحفاظ الماهيات في انحاء
الوجودات وكون العلم من الكيفيات النفسانية على المذهب المنصور قوله بان عدهم الخ اعلم ان هذا الجواب منع لكون العلم كيفا حقيقة وتوضيحه ان
المقولات اقسام للموجود الخارجي فالكيف مقولة من الموجودات الخارجية والعلم ليس موجودا في الخارج بل هو من الامور الذهنية فلا يلزم كون الشيء الواحد
اي العلم جوهرا وكيفا لان العلم جوهر حقيقة وليس بكيف حقيقة فلا يلزم صدق المقولتين المتباينتين على شيء واحد حتى يلزم المحذور بقي ان القوم
يطلقون مقولة الكيف على العلم فنقول ان هذا الاطلاق على سبيل المسامحة فان مقولة الكيف من الموجودات الخارجية والعلم وان لم يكن موجودا في
الخارج بل في الذهن لكنه شريك لمقولة الكيف في الافتقار الى الموضوع وعدم الانقسام بالذات وعدم اقتضاء النسبة فاطلقوا مقولة الكيف على العلم تشبيها له بالمسير
في الخارج بما هو موجود في الخارج ومن ههنا تبين لك ان قوله وتشبيه الخ معطوف على قوله المسامحة بالعطف التفسيري قوله وهذا الخ رد للجواب يعني ان هذا الجواب
ايضا كالجوابات السابقة خال عن التحصيل لان القوم في مقام عد المقولات وقسموا المقولات الى الانواع قد قسموا مقولة الكيف الى الكيفيات النفسانية
والكيفيات الاستعدادية وغيرها وادرجوا في الكيفيات النفسانية العلم والسخاوة والشجاعة وغيرها فالقول بان بعض الاقسام المندرجة تحت الكيف كيف
على سبيل التحقيق وبعضها كيف على سبيل المسامحة قول يخلو عن التحصيل قوله بعيد عن التحقيق بوجهين الاول ان التحقيق ان المقولات اقسام للموجود النفس الامري
لا للموجود الخارجي فقط وقد مر مفصلا والعلم ايضا من الموجودات النفس الامرية فيكون كيفا حقيقة لا مسامحة والثاني انه لو سلم ما قال المحقق الدواني فنقول يلزم ان
لا يكون صورة الكيف ايضا كيفا الا بالمسامحة وهذا خلاف حديث اتحاد العلم والمعلوم وحصول الاشياء بنفسها قوله واجاب بعض الافاضل هو الفاضل شمس الدين الخضري
رئيس المتاخرين ميرا قوام ادو هذا الجواب بمنع ان العلم من مقولة الكيف قوله عن ذلك اي عن كون العلم جوهرا وكيفا قوله بان الخ توضيح هذا الجواب ان الكيف له معنيان
كيف هو المقولة مباين لسائر المقولات من العرض والجوهر ولا يكون امرا واحدا داخلا تحت هذا الكيف وتحت غيره من المقولات وكيف هو عرض
عام يجمع المقولات صادق على صور جميع المقولات التي تحصل في الذهن فيصدق هذا الكيف على الجوهر في الذهن وليس هذا مباينا لمقولة
العلم جوهر وكيف بمعنى العرض العام لا بالمعنى الذي هو المقولة فلا يلزم دخول شيء واحد تحت مقولتين بقي تبيين معنى الكيف فنقول الكيف الذي هو
المقولة معناه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع احترز به عن مقولة الجوهر وعلم الجوهر فانه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع ولا يكون
تعقلها موقوفا على تعقل الغير كما يكون في الاضافة ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل كما يكون في الكميات المتصلة والمنفصلة اقتضاء الانقسام المتكمات
ولا اقتضاء النسبة احترز به عن باقي المقولات النسبية كالفعل والانفعال وغيرهما والكيف الذي هو عرض عام معناه عرض موجود بالفعل في الموضوع
في الذهن او في الخارج بحيث لا يكون تعقله موقوفا على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة وعلم الجوهر كيف بهذا المعنى فانه موجود
بالفعل في الموضوع وهو الذهن قوله ولا يخفى الخ اعلم ان جواب بعض الافاضل مردود من وجوه الاول قد اشار اليه بقوله بعد تسليم الخ وتقريره انا لا نسلم
ان القوم يطلقون الكيف على معنيين كما قلتم ليس الا اصطلاح جديد وكيف ان هذا الاطلاق لعله ماخوذ من كلام الرئيس في عيون الحكمة فانه قال ان
العرض له معنيان احدهما ماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع وثانيهما الموجود بالفعل في موضوع ولا ريب في ان المقسم يعتبر في الاقسام وهذا يستلزم
ان يطلق الكيف الذي هو من اقسام العرض على معنيين ايضا اللهم الا ان يثبت ان العرض منقسم الى الاقسام المتسعة بالمعنى الاول فقط لا بالمعنى الثاني ايضا الثاني

قد اشار اليه بقوله الشكل الخ وتقريره انا وان سلمنا ان الكيف معينين الا ان الجواب يدفع اشكال كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا ولا يقمع مادة الاعضال وهو كون
الشئ الواحد داخلا تحت مقولتين متباينتين فان الصورة الجزئية الحاصلة في الذهن من الاضافة المخصوصة كابوة زيد تكون اضافة ومن المقدار
المشخص كذراع من الجسم تكون كما بناء على حصول الاشياء بانفسها واتحاد العلم والمعلوم وانحفاظ الماهيات في اتحاد الوجودات مع انه يصدق على تلك
الصورة انه كيف لان العلم كيف فيلزم كون الشئ الواحد اضافة وكيفا او كما وكيفا ولا يجاب بجواب بعض الافاضل فان الصورة الحاصلة من الاضافة
المخصوصة بناء على اتحاد العلم والمعلوم تقتضي النسبة والصورة الحاصلة من المقدار المشخص بناء عليه تقتضي الانقسام وعدم اقتضاء الانقسام وعدم اقتضاء النسبة
معتبران في الكيف بمعنى العرض العام فكيف يصدق الكيف بمعنى العرض العام على هاتين الصورتين وفيه ان عدم الاضافة وان كان تعقلها موقوفا على تعقل الغير
بحسب الخارج لكنها بحسب الوجود الذهني لا يتوقف تعقلها على اضافة اخرى وان عدم اقتضاء القسمة الماخوذ في رسم الكم وجودا هو اقتضائها في المحل
بمعنى ان المحل ينقسم بانقسامه وليس الصورة الحسية الجزئية من المقدار المشخص من هذا القبيل لان الحاسة لا تنقسم بانقسامها كذا افاد بحر العلوم في حاشيته
والثالث ان الظاهر من كلام القوم ان العلم من مقولة الكيف لا من افراد الكيف بمعنى العرض العام والاشكال عليهم فلا يسقط عنهم بهذا الجواب
قوله وانا نقول اي في جواب الاشكال قوله هو الخ اي ذلك الوصف لا يحصل لتلك الاشياء حين كونها في الاعيان والا لزم تحقق العلم حين كونها
في الاعيان واللازم باطل فالملزوم مثله قوله المحمول اي الصورة العلمية قوله والا اي وان كان المحمول نفس الموضوع او ذاتيا له لكان يحمل على الموضوع
على تقدير تحققه في الخارج ايضا واللازم بط فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود ذهنا وخارجا قوله
فهذا الحمل اي حمل الصورة العلمية والعلم على الانسان حمل عرضي فان المحمول خارج عن الموضوع وعارض له قوله هو غير الحاصل في الذهن فانها اذا حصلت
في الذهن صورة المعلوم يحصل بعدها كيفية كانها نور ينجلي به المعلوم وهو علم وحالة ادراكية قوله وهو اي ذلك العلم من مقولة الكيف بدليل بجوهر حتى يرد الاشكال
ولزم اجتماع المتنافيين قوله عرض وليس هو بعلم حقيقة قوله لانه اي الموجود في الذهن متحد مع الموجود في الخارج في الماهية النوعية بناء على المذهب التحقيق
من حصول الاشياء بانفسها قوله فهو اي الموجود الخارجي قوله واطلاق العلم دفع توهم تقريره ان العلم لما كان ذلك النور والصورة الحاصلة في الذهن ليست
بعلم حقيقة فلم يطلقون العلم عليها قوله من قبيل اطلاق الخ هذا ليس صحيحا بظاهره فانه يحكم بان العلم اعني الحالة الادراكية
عارض للصورة الحاصلة كعروض الضاحك للانسان وليس كذلك فان عروض العلم لشئ يقتضي كونه عالما فيلزم كون الصورة الحاصلة عالمة وهو كما ترى
بل الصورة الحاصلة والحالة الادراكية كلتاهما عارضتان للذهن فحمل الحالة على الصورة كحمل الضاحك على الكاتب العارضين للانسان وعبر عنه
جد جدي كمال المدققين قدس اسرارهم في حاشيته على الحاشية الزاهدية على شرح الجلال للتهذيب بان الحالة الادراكية ان كانت من الصفات الانضمامية
فالمنضم اليه اما نفس الصورة فيلزم كونها عالمة واما نفس العالم فلا دليل على وجودها فهو ادعاء بلا دليل وان كانت من الصفات الانتزاعية
فيلزم ان لا يكون العالم عالما بالفعل الا بعد انتزاعه ولو حصلت الصورة العلمية في النفس بالفعل الا ان يقال يكفي في اتصاف الانتزاعيات وجود
منشاء الانتزاع كما في السماء والفوقية فان السماء فوق صادق ولو لم يوجد انتزاع منتزع انتهى بملخصه هذا والتفصيل لا يناسب المقام فانه يفضي
الى اطالة الكلام ولقد استراح القلم من تسويد هذه الحاشية الثامن عشر من شعبان المنسلك في السنة الثالثة والستين بعد مضي الالف والمائتين
من هجرة رسول الثقلين حين اقامتي في بلدة باندا صانها الله عن شر الاعداء بمدرسة عالي الجناب النواب بن النواب الخالص النية في اعلاء السنة السنية
والصادق الطوية في رفع منار الشريعة الحنفية قد استظل الانام بظلال عدله وخفض على العالمين جناح فضله هو ملاذ العلماء والافاضل وملجاء ارباب
الكمال والفضائل النواب والفقار بهادر لا زال سحاب فيضه هاطلا ما دام الملوان اللهم صل وسلم على حبيبه وتابعيه ما دام القمران

خاتمة الطبع - بعد الحمد لمفيض العلوم الكسبية والبديهية ✤ والصلوة على السيد الزاهد قطب الدين والسنة السنية ✤ واله اولي التصديق التحقيقات المرضية
وصحابه الجاهدين في بحث ازالة الكفر عن البرية ✤ ان الفوائد اللطيفة ✤ والتعليقات النظيفة ✤ المسماة بالتحقيقات المرضية ✤ بحل الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية ✤
من افاضات صاحب النفس القدسية ✤ وحائز الكمالات الانسية ✤ المشهور في اقطار ✤ كالشمس في نصف النهار ✤ ومفيض انواع الفيوض كالديمة المدرار ✤
مولانا الحافظ الحاج محمد عبد الحليم ✤ ادخله الله دار النعيم ✤ التي لا عين رات عديلها ✤ ولا اذن سمعت مثيلها ولم يخطر سهيمها في جنان ✤ ولم يطمثهن انس قبله ولا جان
قد اعتنى بطبعها جامع الكمال والعلوم ✤ صاحب الجمال والفهوم ✤ عزيز القلوب المولوي الحاج محمد يوسف حرسه الله عن موجبات الاسف والتاسف
في مطبعه اليوسفي الواقع في المصر لكهنو سنة اثنتي عشر بعد الالف وثلثمائة من هجرة سيد الكونين ✤ عليه الصلوة والسلام ما دام بقاء الملوين ✤

کتب مفصلۂ ذیل جن کا حق کاپی رائٹ بنام راقم محفوظ ہے راقم کے پاس موجود ہیں جن صاحبوں کو منظور ہو بارسال قیمت نقد یا بذریعۂ ویلو راقم سے طلب فرمائیں قیمت مع محصول ڈاک درج ہے علاوہ اسکے دو آنہ صرف رجسٹری بھی ہمراہ قیمت ہونا چاہئے

نام کتاب	قیمت محصول
صدرا تجشیۃ مولانا عبدالحی رح	۱۱ر
شمس بازغہ تجشیۃ مولانا عبدالحلیم رح	عہ ۱۲ر
شرح حسینی تجشیۃ مولانا عبدالحلیم رح	صہ ۱۲ر
شرح سلم العلوم للقاضی محب اللہ بہاری مع حاشیۃ حافظ دراز پشاوری و حاشیۃ مولانا یوسف المرحوم اللکنوی	
شرح ہدایۃ الحکمۃ للمیبذی تجشیۃ نفیسۃ من المولوی محمد عین القضاۃ تلمیذ مولانا محمد عبدالحی اللکنوی رح	عہ ۱۲ر
اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ للسیوطی	عہ ۱۲ر
رسائل الارکان لمولانا بحر العلوم رح	۱۱ر
مجموعۃ ذیل اللآلی للسیوطی والتعقبات للشوکانی	
وکشف الاحوال فی نقد الرجال للمولوی عبدالوہاب الدہلوی والمقاصد الحسنۃ فی الاحادیث المشتہرۃ علی الالسنۃ للسخاوی	صہ ۱۲ر
ایضاحات لمبحث المصطلحات	۲ر
شرح ملا حسن مع قول السلم لمولانا عبدالحی	صہ
میزان الاعتدال فی نقد الرجال	عہ ۱۲ر
شرح تہذیب عبد اللہ یزدی	۷ر
نور الانوار شرح المنار فی علم الاصول مع حاشیۃ مولانا محمد عبدالحلیم المرحوم المسماۃ بقمر الاقمار.....	۹ر
بدیع المیزان فی المنطق تجشیۃ مولانا محمد عبدالحلیم المرحوم	۳ر
جامع صغیر امام محمد تجشیۃ مولانا عبدالحی	صہ
التعلیق الفاضل فی مسئلۃ الطحل لمولانا محمد عبدالحلیم رح	
میر زاہد ملا جلال.....	۱۱ر
فتح المغیث بشرح الفیۃ الحدیث للشمس الدین محمد بن عبدالرحمن السخاوی فی اصول الحدیث..	صہ
نصب الرایۃ فی تخریج احادیث	
سراجی نظامی.....	۷ر
شرح معانی الآثار للطحاوی فی الحدیث	۱۱ر
شرح مائۃ عامل کلان نظامی	۷ر
کافیہ مع زینی زادہ.....	عہ ۱۲ر
نوادر الاصول شرح فصول اکبری	۱۲ر

نام کتاب	قیمت محصول
الہدایۃ للمرغینانی وہو احسن الکتب المؤلفۃ فی ہذا الفن.....	عہ ۱۲ر
شرح عقائد نسفی تجشیۃ مولوی عبدالاحد الہ آبادی....	۹ر
حل المعاقد فی شرح العقائد لمولانا محمد عبدالحلیم رحمہ اللہ	عہ ۱۲ر
الفوائد الضیائیۃ فی النحو المعروف بشرح ملا جامی تجشیۃ نفیسۃ...	عہ ۱۲ر
تحقیقات مرضیہ بر میر زاہد رسالہ لمولانا عبدالحلیم رح.....	عہ ۱۲ر
کشف الاشتباہ فی شرح حمد باری لمولانا محمد عبدالحلیم رح	صہ ۱۱ر
ہدیۂ مختاریہ لشرح عضدیہ لمولانا محمد عبدالحی رح.....	۱۰ر
نفیسی مع حل النفیسی لمولانا محمد عبدالحلیم	
تبیان شرح میزان لمولانا محمد عبدالحی رح	۱۰ر
الہدایۃ فی الفقہ علی التمام تجشیۃ مولانا ابی الحسنات محمد عبدالحی غفرلہ اللہ	عہ ۱۵ر
الفرائض الشریفیۃ شرح السراجیۃ فی علم الفرائض تجشیۃ مولانا محمد عبدالحی رح	۱۴ر
مجموعۃ اربع رسائل المعارف بما فی حواشی شرح المواقف ودفع الکلال عن طلاب تعلیقات الکمال والتعلیق الحوائل علی حواشی الزاہد علی شرح الہیاکل والکلام الوہبی فی حل بعض عبارات القطبی	
مجموعۃ سبع رسائل الفلک الدوار فی رویۃ الہلال بالنہار والقول المنشور فی ہلال خیر الشہور وتحفۃ البلبلی جامعۃ النسا والاجوبۃ الفاضلۃ للاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ والکلام الجلیل فیما یتعلق بالمنذیل وقوت المغتذین بفتح المقتدین والافضال عن شہادۃ المرأۃ فی الارضاع..	صہ ۹ر
صحیح بخاری مع حاشیۃ ابی الحسن	صہ ۹ر
تفسیر خازن مع تفسیر مدارک چار جلد	عہ
احیاء العلوم مع عوارف المعارف وغیرہ	لیہ ۱۲ر
تذکرہ داؤد انطاکی مع تزہۃ الالباب	۱۲ر
بہجۃ الاسرار در حاشیہ فتوح الغیب	عہ ۱۲ر

نام کتاب	قیمت محصول
عمدۃ الرعایۃ فی حل شرح الوقایۃ فی الفقہ مع شرح الوقایۃ الجلدان الاولان	للعہ ۸ر
الرشیدیۃ فی علم المناظرۃ تجشیۃ مولانا عبدالحی	۷ر
الفوائد البہیۃ فی تراجم الحنفیۃ	۱۴ر
الفلک المشحون فی الانتفاع بالمرہون	۱۰ر
الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل	۱۰ر
نفع المفتی والسائل بجمع متفرقات المسائل	۹
مجموعۃ ست رسائل لمولانا محمد عبدالحی اللکنوی رح النافع الکبیر لمن یطالع الجامع الصغیر وظفر الامانی بتراجم الاماثل والسعایۃ بنقض الوضوء بالقہقہۃ وتحریر الحبر فی اذان خیر البشر وسباحۃ الفکر فی الجہر بالذکر ورفع الستر عن کیفیۃ ادخال المیت فی القبر	۱۴ر
مجموعۃ خمس رسائل آکام النفائس فی اداء الاذکار بلسان الفارس وترویح الجنان فی حکم شرب الدخان وترویع الاخوان عن محدثات آخر جمعۃ رمضان وفیہ بحث القضاء العمری وزجر الناس علی انکار حدیث ابن عباس والانصاف فی حکم الاعتکاف مع حاشیۃ الاسعاف للمولوی عبدالغفور سلمہ...	۱۵ر
التعلیق الممجد علی موطا الامام محمد فی الحدیث.....	عہ ۱۱ر
حصن حصین مطبوع جدید..	صہ ۱۱ر
القول الجازم فی سقوط الحد بالتقادم	۱۰ر
مجموعۃ ابراز الغی وتنبیہ ارباب الخبرۃ وتذکرۃ الراشد کلہا فی الرد علی المولوی محمد صدیق حسن خان القنوجی.....	۱۵ر
مجموعۃ ثلث رسائل امام الکلام	۹ر
ردالمحتار مع تکملہ در ہفت جلد	صہ
تفسیر کبیر مع تفسیر ابی سعود ہشت جلد	عہ ۱۲ر
ترمذی شریف مترجم....	۱۲ر
موطا امام مالک اردو...	عہ ۱۲ر
ریاض الصالحین اردو...	عہ ۱۲ر

نام کتاب	قیمت محصول
فیما یتعلق بالقراءۃ خلف الامام وتعلیقہ غیث الغمام	
والآثار المرفوعۃ فی الاخبار الموضوعۃ.....	صہ ۱۲ر
مجموعۃ الحواشی الاربعۃ ہدایۃ الولی وتصحیح الدجی ونور الہدی وحلم الہدی المتعلقۃ بحواشی غلام یحیی البہاری المتعلقۃ بالحاشیۃ الزاہدیۃ المتعلقۃ بالرسالۃ فی المنطق مع الحاشیۃ الزاہدیۃ وحاشیۃ غلام یحیی.....	عہ ۱۲ر
تحفۃ الطلبۃ فی مسح الرقبۃ مع تعلیقہ تکملۃ	۱۰ر
عمدۃ النصائح فی ترک القبائح	۱۲ر
نزہۃ الفکر فی سبحۃ الذکر مع تعلیقہ	۱۰ر
زجر الشبان والشیبۃ عن ارتکاب الغیبۃ	۷ر
مجموعۃ خطب جمع السنۃ والاعیاد وغیرہا المسماۃ باللطائف المستحسنۃ لمولانا محمد عبدالحی اللکنوی رح	۹ر
ظفر الامانی بشرح المختصر المنسوب الی الجرجانی لمولانا محمد عبدالحی اللکنوی مع مقدمۃ ابن الصلاح....	صہ
مجموعۃ ثمانیۃ رسائل التحقیق لعبد الحی فی التنبیہ افادۃ الخیر بسواک الغیر تدویر الفلک فی تحصیل الحمامۃ بالجن والملک جمع الغرر فی وشاح الدرر حسرۃ العالم بوفاۃ مرجع العالم غایۃ المقال فیما یتعلق بالنعال مع تعلیقہ ظفر الامانی تحفۃ الاخیار فی احادیث سید الابرار مع تعلیقہ تحبۃ الانظار احکام الغطرۃ فی احکام الفطرۃ	۹ر
مجموعۂ فتاوی مولانا محمد عبدالحی	عہ ۱۵ر
سعایہ شرح شرح وقایہ در دو جلد	عہ ۱۲ر

کتب زیر طبع

نام کتاب	قیمت محصول
مختصر معانی مع حاشیہ جدید	
تلخیص الحبیر.....	عہ
اعلام اعلاء السنن.....	صہ
دسوقی شرح مغنی اللبیب	عہ
عقد الفرید در سہ جلد...	صہ

الراقم محمد یوسف لکھنوی محل

ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ

بعون توفیقات یزدانی و صون تائیدات آسمانی مجموعہ لاثانی اسمی

مجموعہ

حسب فرمایش حاجی مولوی محمد صاحب تاجر کتب کلاں خاصی نواز نمبر ۸۵

در مطبع نظامی ۱۳۱۲ھ مجلہ مطبوعہ گورکھپور

فہرست کتب خاص مطبوعہ مطبع احمدی کان پور

دوکان احقر مین ہر قسم کی کتب عربی۔ فارسی۔ اردو۔ ناگری۔ مطبوعہ مطبع مصطفائی و نظامی و کشوری و مجتبائی دہلی و بمبئی برائے فروخت موجود ہین جنکی فہرست حسب طلب خریدارون کے آدھ آنہ کا ٹکٹ آنے سے پیڈ ورنہ بیرنگ روانہ ہو سکتی ہے جسکے دیکھنے سے پوری کیفیت خریدارون کو مع قوائد ضروری و رعایت تاجرانہ وغیرہ معلوم ہوگی۔ یہ چند کتب جو خاص مطبوعہ مطبع احمدی ہین یا بہ باعث نہونے فرصت کے مطبع نے دوسری جگہ اپنے اہتمام سے خاص اپنی چھپوائی ہین اونکی فہرست مجموعہ فہرست کلان سے علیحدہ کرکے اس تفصیل پر ناظرین کے پیش نظر کیجاتی ہے۔

المشتہر

محمد حسن تاجر کتب واقع کلکتہ محلہ خلاصی ٹولہ دوکان نمبر ۸۵۔

نام کتاب	اجزا	نام کتاب	اجزا	نام کتاب	اجزا	نام کتاب	اجزا
تعلیم اطفال		ایضاً رنگین	۱۲ر	معین الناصحین مع جزا نفیس الواعظین		ضمان الفردوس	۲ جز
قواعد بغدادی	یک جز	ایضاً رسمی سفید	۱۲ر	وعظ مین اعلیٰ درجہ کی کتاب ہے	۱۶ر	خلاصۃ الفقہ	۳ جز
ایضاً مع نود و نہ نام وغیرہ	دو جز	ایضاً بادامی	۱۲ر	مفید الواعظین	دو جز	حیرۃ الفقہ	۲ جز
ایضاً مع نود و نہ نام و ترکیب نماز	۳ جز	جواہر القرآن	۴ جز	مقاصد الصالحین نظامی	۳ جز	رفاد المسلمین	۱۲ر
پارۂ عم	دو جز	مجموعۂ وظائف	۴ جز	زینۃ النسا	۴ جز	آثار محشر	۲ جز
ایضاً مع قواعد بغدادی	۳ جز	مجموعۂ اوراد مترجم	دو جز	تنبیہ النسا	دو جز	مجموعۂ توشۂ عقبے	یک جز
ایضاً مترجم اردو	۵ جز	اوراد احسانی	۳ جز	نصیحۃ المسلمین	دو جز	قول الجمیل ترجمۂ شفاء العلیل	۴ جز
پارۂ الم	دو جز	مقاصد المومنین	یک جز	مجموعۂ ہزار مسئلہ	۱۲ جز	وفات نامہ	۲ جز
پارۂ سیقول	دو جز	راہ نجات	دو جز	قرۃ الواعظین ترجمۂ اردو		نور نامہ	یک جز
پارۂ تلک الرسل	دو جز	ایضاً مع خطبہ	۳ جز	درۃ الناصحین واعظین کے لیے		ایضاً مع حمد نامہ	یک جز
پارۂ لن تنالوا	دو جز	قصۂ ماہ رمضان	۲ ورق	یہ کتاب نہایت مفید ہے	۱۶ر	زاد الآخرۃ فارسی	۱۲ر
پارۂ والمحصنات	دو جز	حقیقۃ الصلوٰۃ	دو جز	تفسیر عزیزی اردو پارۂ عم	۱۴ر	مجالس الابرار مترجم اردو	۱۲ر
پارۂ لا یحب اللہ	دو جز	مصباح الحیات	۵ر	تفسیر مرادیہ اردو پارۂ عم	۱۴ر	حجۃ الاسلام	یک جز
پارۂ واذا سمعوا	دو جز	زواجر ہندی	۵ر	تفسیر سورۂ فاتحہ	۱۲ جز	حکایۃ الصالحین	۵ر
الفاظ عزیزیہ	۴ جز	ہدایۃ الاسلام	۳ جز	تفسیر سورۂ یوسف	۳ جز	مفتاح القرآن نظامی	یک جز
خوشحال صبیان	۲ ورق	تنبیہ الغافلین	۳ جز	رانڈون کی شادی	دو جز	خلاصۃ المسائل	۴ر
میبا بدید	۲ جز	قیامت نامہ	۳ جز	مسائل موتے	۱۲ر	شرح وقایہ اردو کامل ہر چہار جلد	۱۶ر
کتب وظائف و مسائل وغیرہ		مفتاح الجنۃ مجشے	۳ جز	تمیز الکلام	دو جز	شریعت کا لٹھ	یک جز
گنج العرش تقطیع خرد	۱ر	صبح کا ستارہ	۱۲ جز	بحر الاسرار و خزائن زبان بی ترجمہ	۱۶ر	**کتب درسی**	
نہ سورہ مع ہفت ہیکل ایضاً	۱۲ر	تحفۃ الزوجین	۴ جز	شرح محمدی	۳ جز	الف بے فارسی مع قواعد عزیزیہ	۱۲ جز
درود اکبر مع درود تاج ایضاً	۱ر	تزکیۃ القلوب	۳ جز	قصص الانبیا	۳ جز	تشریح الحروف	یک جز
دلائل الخیرات نہایت صحیح	۱۶ر	تنویر القلوب فارسی	۳ جز	مسائل نکاح و طلاق	۴ جز	حروف تہجی	۴ جز
ایضاً مترجم بدو ترجمہ اردو		فضیلۃ الذکر	۱۲ جز	مجموعۂ خطب بارہ ماہی	۱۲ر	کریما	یک جز
و فارسی مع حاشیہ اردو کا فارسی		رکن الاسلام در مسائل صیام	۳ جز	مجموعۂ خطب علی مع اشعار اردو	۱۲ جز	کریما دانع	یک جز
سفید ولایتی	۱۲ر	مالا بد منہ فارسی مجشے	۳ جز	حمد نامہ مترجم	۲ ورق	کریما مترجم	دو جز
		ایضاً اردو	۱۲ جز	تحفۃ الاخیار	یک جز	جواہر الترکیب	دو جز

ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ

بعونِ توفیقاتِ یزدانی و صَوْنِ تائیداتِ آسمانی مجموعۂ لاثانی اعنی

مجموعۂ فتاویٰ نذیریہ جلد اول

حسب فرمایش حاجی مولوی محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکتہ خلاصی نمبر ۸۵

در مطبع نظامی واقع کانپور بمحلہ مطبوعہ ۱۳۱۲ھ

هذه الرسالة النافعة الهادية الى طريق المطالعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مطالعة الافكار مطالع انوار الاسرار والصلوة على نبيه المختار وعلى آله وصحبه المصطفين الاخيار اما بعد فقد عرفت من الاستاذين المحققين المتادبين طريق المطالعة في علوم الظن واليقين بعثت على تحصيل كتاب صنف في الفن المتين فكنت اتردد على كل وارد ومورود وشاهد ومشهود ولم يعلمني احد عن التدوين فضلا عن فرعه في التكوين وبعد اللتيا والتي ظفرت برسالة صغرى فيها بيان تلك الطريقة الكبرى لكنها لم تكن كافية بالاهمال ولا وافية بالاجمال فاردت ان اشرحها شرحا يبين مهملاتها ويفصل مجملاتها واضيف اليها مقدمة والحق بها خاتمة مستعينا بالله المتين انه خير موفق ومعين مقدمة اعلم ان المطالعة علم يعرف به مراد المحرر بتحريره وغاية الفوز بمراده حقا والسلامة عن الخطاء والتخطية باطلا وموضوعه المحرر من حيث هو قال المصنف رحمه الله بعد ما تيمن بالتسمية والتحميد والتصلية صريحا وضمنا والتزاما اذا شرعت هذه من المسامحات المشهورة للمصنفين اي اذا اردت الشروع في المطالعة وهو صرف الفكر في مبحث لتجلي معناه فانظر وتامل في المبحث مبتدئا من اوله منتهيا الى آخره نظرا اجماليا لكن ينبغي ان يكون ذلك النظر على وجه تنتقش في ذهنك جملة المعنى المراد منه فان انتقش في النظر الاول فذاك والا فذلك اما لخفاء في اللغة او لغلط او لسهو او لنسيان من الناسخ بحذف او زيادة او قلب او تصحيف او لتعقيد او لقصور فيك فراجع في الاول الى كتب اللغة او الى من عنده علمها وفي الثاني والثالث والرابع الى النسخة اصح منها واما في الاخيرين فانظر نظرا ثانيا او ثالثا فصاعدا حتى ينتقش المراد ثم بعد الانتقاش لاحظ الامور التصورية من كل قضية منه اولا فاولا على الترتيب بدقة النظر في تلك الملاحظة واستبصر فيها اي في كل من تلك الامور هل يرد عليها اي على واحد منها امر من الامور القادحة فيها ام لا والمراد بالورود ههنا التوجه الذي هو اعم منه وبعد ظهور ذلك الامر من القوادح استبصر ثانيا هل يمكن دفعها اي ذلك الامر منها ام لا وبعد ظهور الدافع ثالثا هل يمكن دفع ما يدفع ذلك الدافع ام لا وهكذا الى حيث يتوطن الذهن وآية التوطن الاختبار بتثنية النظر وتثليثه فصاعدا على حسب المقام وبعد الفراغ من تلك الملاحظة لاحظ الامور التصديقية ايضا بدقة النظر واستبصر في كل منها هل يتوجه عليها اي على واحد منها شيء من الاشياء التي يقدح فيها ام لا وبعد ظهور شيء من القوادح استبصر ثانيا هل يسوغ ويمكن التفصي عنها ام لا وبعد ظهور التفصي عنها ثالثا هل يمكن التفصي عن ذلك التفصي ام لا وهكذا الى حيث يحصل التوطن وآية ههنا آية هناك وبعد الفراغ عن تينك الملاحظتين لاحظ الامور القادحة المودعة اي التي اودعها طيها مورد سواء كانت محررة في شرح او حاشية او لا والضمير في عليها اما لمطلق الامور تصورية كانت او تصديقية او للاخير فقط وهو الظاهر وترك التعرض حينئذ لها هناك اكتفاء بها ههنا ولم يعكس مع ان الاغلب الاكتفاء بالسابق عن اللاحق لان التصديقية مقاصد اكثر بحثا وايرادا بالنسبة الى الاخرى والغرض من هذه الملاحظة ان يظهر لك هل هي متوجهة كما هو في زعم المورد ام لا فان ظهرت غير متوجهة اصلا فلا تلتفت اليها الا ان يكون المورد عظيم الشان معتقد الكل والاكثر فهناك القصور فيك لا فيه فتوقف حينئذ واختبر نظرك بتكريره مرة بعد اخرى ثم بالمطارحة مع الاقران ثم بالعرض على المشايخ والاستاذين فان ازاحوا شبهتك فذاك والا فالتسليم والاحالة الى وقت فتحه تعالى والا فاستبصر في دفعها هل هو ممكن اولا وبعد ظهور الدافع هل يمكن دفع ما يدفعه ام لا وهكذا الى حصول التوطن فاذا نظرت في المبحث من اوله الى آخره على هذا الوجه المذكور فلا يخلو حالك عن احد هذه الامور الثلثة اما ان لا تكون انت واجدا ومصيبا لشيء من القوادح اصلا فذلك اي عدم الوجدان والاصابة اما لقصور ذهنك عن ادراكه او لعدم كمال من حرره في التحرير بحيث لا يتطرق اليه قدح ولا نقض اصلا او لوقوع تحريره هذا كاملا واما ان تكون انت واجدا لشيء من الاشياء الواردة القادحة المدفوعة اي التي دفعها الناس او امكن دفعها واما ان تكون انت واجدا لشيء من الاشياء الواردة الغير المدفوعة ولا قصور في شيء من هذه الاحوال التي هي الامور الثلثة المذكورة الا في الحالة الاولى فان القصور فيها محتمل كما تقدم واذا كانت ناشئة من القصور اي اذا ظهر لك ان الحالة الاولى منشؤها قصور ذهنك عن درك فلا تفتر جدك وجهدك في ذلك اي في النظر او في المطالعة بناء على انها مصدر

او ان ذلک مشترک بل استمر واثبت علی ذلک فان الممارسة للشیٔ والملازمة له تورث الکمال فی ذلک الشیٔ فاذا فرغت عن النظر فی المبحث
الاول بالطریقة المهدیة الیها الهادیة الی الحق فانظر فی المبحث الثانی من اوله الی آخره علی الوجه الذی اریناک فان ظهر علیک ان القصور فی
نفسک باق بعد بان لم تجد مدعاه او شیئا من القوادح فلا تفتر جدک وجهدک فی النظر والمطالعة بل اثبت فانظر فی المبحث الثالث
علی ذلک الوجه وهکذا الی ان یتم الکتاب فان حصل لک الکمال فذلک والا فاعاوده الی کتاب آخر فآخر الی ان حصل لک الکمال
وعد نفسک محلا قابلا لافیضان الکمالات علیها ولا تیأس من فضل الله فانک ایها العاقل لست من الذین قد محاهم المخاطبون
عن دفاترهم وفضل الله علی الخلق اوسع من خواطرهم واذا وقع جدک وجهدک فی المطالعة علی هذا النهج والطریق المذکور سنة او اکثر الی
سنتین لا اظنک ان لا تترقی بل اجزم ان تترقی فی المطالعة الی وجه تقدر علی تمییز المقبول من الاحکام عن المردود منها فاذا صرت مقتدرا
کامل القدرة علی ذلک الطریق بحیث لا یحوم حولک قصور ولا خطأ وفتور فارق الی حیث خلقت نوعا او شخصا له من المراتب العالیة من الکمالات
النفسیة التی هی معرفة الله تعالی ذاتا وصفة حیث قال تعالی ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ای لیعرفون خاتمة اعلم ان
الشارح والمحشی اذا زاد علی الاصل شیئا فالزائد لا یخلو اما ان یکون بحثا او اعتراضا او تفصیلا لما اجمله او تکمیلا لما نقصه او اهمله والتکمیل
ان کان ماخوذا من کلام سابق او لاحق فابراز والا فاعتراض فعلی الاولین اما تفسیر لما ابهمه فان کان بکلمة ای او بالبیان او بالعطف فتفسیر باللفظ
وان کان بکلمة یعنی او ما یرادفه فتفسیر بالمعنی الظاهر وصیغ الاعتراض مشهورة وبعضها محل لا یشارک فیه الآخر فیرد وما اشتق منه لما لا دفع له بزعم المعترض
ویتوجه والمشتق منه عم منه ونحو ان قلت مما هو بصیغة المعلوم شرطا لما تحقق له الجواب مع قوة فی البحث ونحو ان قیل له مع ضعف فیه وقد یقال
ونحوه لما فیه ضعف شدید ونحو لقائل لما فیه ضعف ضعیف وفیه بحث ونحوه لما فیه قوة سواء تحقق الجواب او لا وصیغة المجهول ماضیا کان او مضارعا
ولا یبعد ویمکن کلها صیغ التمریض تدل علی ضعف مدخولها بحثا کان او جوابا واقول وقلت لما هو خاصة القائل وقد اشتهر من الاساتذین
ان لا یعدات شرح الکافیة للشیخ الاجل الکامل فی الکل الشیخ عبد الرحمن الجامی قدس سره من خواصه وکذا قد یقال لات شرح المواقف للسید
السند سند الکل فی الکل له خاصة واختیار صیغ التمریض تواضع منهما رفع الله قدرهما واذا قیل حاصله او محصله او تحریره او تنقیحه او نحو ذلک
فذلک اشارة الی قصور فی الاصل واشتماله علی حشو وایهام وتراهم یقولون فی مقام اقامة شیٔ مقام آخر مرة نزل منزلته واخری انیب منابه
واخری اقیم مقامه فالاول فی اقامة الاعلی مقام الادنی والثانی بالعکس والثالث فی المساواة واذا رأیت واحدا منها مکان الآخر فهناک
نکتة وانما اختاروا فی الاول التفعیل وفی الاخیرین الافعال لان تنزیل الاعلی مکان الادنی یحوج الی تعالیج والتدریج وربما یختم البحث بحو تامل
فهو اشارة الی دقة المقام مرة والی خدشة فیه اخری سواء کان بفیه او بدونها الا فی مصنفات العلامة مولانا جلال الدین الدوانی نور
الله مرقده فانه بفیه اشارة الی الثانی وبدونها الی الاول وهذا اصطلاح جدید له علی ما نقله عنه بعض تلامذته مختص بها غیر متجاوز عنها
قد فرغ من تالیفه احقر عباد الله القوی علیم الله بن عبد الرزاق الحنفی حامدا ومصلیا فی السادس من شهر شوال سنة فی مکة المعظمة
حرسها الله تعالی عن الآفات وصلی وسلم علی اکرم الخلائق افضل الصلوات واکمل التسلیمات والحمد لله حمد الشاکرین فی جمیع الاحوال والافعال

بسم الله الرحمن الرحیم

تهذیب منطق فیض محمد حکیمی ست که بوضع صناعت میزان برای تمییز فکر صحیح از فاسد عقل عقلا را قوت کار عنایت فرموده
تحریر کلام بلیغ ثنای مبدعی ست که نتیجه مقدمه ایجاد صور کائنات و تشکل و انتقال موجودات را فضیلت تامه بر سائر انواع
واجناس عالم کبری و صغری مرحمت نموده صلی الله علیه و آله و اصحابه و سلم که آل عظام شمع عرفان دین و ایمانند و اصحاب کرامش
موصل تصدیق و ایقان و رحمت و رضوان بر روح پر فتوح اکابر علما که بر قوانین فلسفیه که مخالف اصول دینیه است از همان
ضوابط مضبوطه پرداختند و بنا بر وابستن اصطلاح باکتساب علوم عقلیه مقدمه ضرورت طالب امجاز ساختند بدلا سیما این منطق
اسلامی مروج فی زماننا که کدامی قانونش منافی دین مبین نیست و ضابطه از ضوابطش مخالف شرع متین نی چنانچه قول
حضرت محی الدین مخدومی مولانا جلال الدین رومی مبین این حال و شاهد صدق این مقال ست جائی که میفرمایند شعر

منطق و حکمت ز بهر اصطلاح | گر بخوانی اندکی باشد مباح

و شارح میزان منطق بوجوب تحصیل این فن شریف رفته و باین خلاصه گفته که حکمت در ایجاد عقلا معرفت ذات
و صفات او تعالی شانه است باستدلال از آثار و آیات و آن بر منطق موقوف ست و معرفت ذات و صفاتش جل جلاله بر
همگنان واجب پس تعلم منطق که موقوف علیه ست بدرجه اولی واجب باشد و مؤید اوست آنچه امام المفسرین سند المحدثین
شیخ المتصوفین والمتزهدین مقبول الادانی والاعالی حجة الاسلام امام غزالی رضی الله عنه وارضاه وجعل الجنة مثواه
در احیاء العلوم حوالهٔ قلم افاضت رقم فرموده که در منطق بحث از وجه دلیل و شرط آن و وجه حد و شرط آنست و این هر دو در علم
کلام داخل ست و در جای دیگر افادت نموده که علم کلام بسبب حراستش قلوب عوام را از تخییلات فرق مبتدعه از صناعات
واجبه علی الکفایه است انتهی و هرگاه این مقدمات را ترتیب دهیم تعلم منطق واجب علی الکفایه ثابت شود و از اینجاست که
تمامی علمای سلف و اکابر خلف ازین علم اعم العلوم عاری نبوده اند و وجهش طحطاوی بدون اشارت بنقل از احیا آورده

فتہ منطق معیار علم ست ہر کہ او را نمی داند علمش موثوق بہ نیست + و وجہ بودن این علم اعم العلوم آنکہ این علم در حقیقت قوانین
گفتگوئی ست کہ ہر یک از عالم و جاہل و شہری و دہقانی با ہمدیگر در معاملات می نماید + و مہما امکن میخواہد کہ بر طرف ثانی در گفتگو
بحث بر آید + تا وقتیکہ سلسلۂ گفتگو موافق این قوانین در واقع مسلسل می باشد احدی مغلوب نمی گردد + و ذہنش از خطای
فکری مصون و محفوظ می ماند + و ہرگاہ از یکی سخنی مخالف این قوانین بوقوع می آید عاجز شدہ خموشی می ورزد + و دیگری
در گفتگو می چربد ارسطو بتدوین آن قوانین عاصمہ پرداخت و بمنطق موسوم ساخت + زیرا کہ حکمای متقدمین
بسبب کمال ذکاوت محتاج بتدوین این علم نبودہ اند و بعلت نہایت فطانت التفات باکتسابش ننمودہ + چنانکہ
امروز ما مردم بقواعد محررۂ اردو در گفتگو حاجت نداریم و روی توجہ بسوی استحصالش نیاریم قوانین مدونہ برای ناواقفان
زبان اردو ست خلاصہ کہ منطق قوانین جاریۂ ہر زبان ست اختصاص بزبانی ندارد و جواز تعلم ہر زبان از احادیث نبوی
ثابت ست پس تعلم قوانین آن نیز جائز خواہد بود + و بعضی اکابر کہ باین فن اعتنا نداشتند بسبب ذکاوت خود از قبیل
تحصیل حاصل انگاشتند + زیرا چہ دو طائفہ را تحصیل این علم نباید یکی باید کہ در فہمش نیاید دوم ذکی کہ او را تطویل لاطائل
نماید + باقی ماند زمرۂ اوساط الذہن بر ایشان اکتساب این فن از اہم واجبات ست + چنانکہ از کتب معتبرہ تصریحے
بران رفتہ + و آنچہ در کتب فقہیہ ممانعت باین فن وارد شدہ مراد از ان منطقے ست کہ مملو از شبہات معتزلہ است کہ بر راہ راست
نیستند ورنہ ذکر قواعد و ضوابط و جزئیات منطق از فلسفہ نیست چنانکہ در طحطاوی مذکور ست + نہ این منطق اسلامی کہ
امروز رواج دارد + و اگر ممانعت مذکورہ را نسبت بتوغل و انہماک در فن منطق تصور کردہ شود تمامی علوم سوای علوم
دینیہ شریک و سہیم منطق ہستند + و حق ہمان ست کہ آنچہ خاتم المفسرین قدس سرہ العزیز بجواب استفتائی تحریر فرمودہ اند
عمدہ افادت نمودہ اند + للہ درہم و ضعف اجرہم + خلاصہ اش آنکہ مثل منطق مانا بمثل شمشیر ست کہ اگر طیاری آن بارادۂ
رہزنی و قتل و ایذا و نہب و غارت اموال بندگان خدا ست تمامی اوقات صرف طیاری محسوب معصیت + و اگر نیت اعزاز
دین و دفع مظالم و حفاظت بنی آدم ست ہر ساعت ترتیبش معدود عبادت + ہمچنین تحصیل این فن اگر بنیت رد قوانین منضبطۂ
دین اسلام ست سراسر گناہ و عذاب ست + و اگر بعزم تائید اصول مقررۂ دین و ابطال ضوابط کفر و الحاد ست سراپا خیر و ثواب انتہی
و اگر نیک تصور نمودہ شود و تاملی کردہ آید فرقی میان این علم و علوم دینیہ نمی بر آید چہ تحصیل این علوم ہم اگر بغرض التزام علمای ربانی
و فضلای حقانی و اکتساب دنیا و نام آوری و خلل اندازی در اصول مقررۂ اسلام و مسائل حقۂ شرعیہ ست نیک نگردد + و اگر بفحوای
کلام خیر الانام انما الاعمال بالنیات بنیت عمل صالح و امر بالمعروف و نہی عن المنکر ست خیر و طالبش مثاب + و چون ضرورت تعلم
این فن بر ہمگنان ثابت شد و در تحصیل کتب قدیمہ و حواشی جدیدہ طلبۂ علوم با وجود صرف مدتہای دراز و تضییع اوقات دیرینہ
نفع فراوان بر نمی دارند + و مہارت تامہ بمراعات قوانین در مواضع لازم الرعایۃ و قوت استخراج امثلۂ جدیدہ سوای
امثلۂ معینۂ مذکورۂ رسائل فن پیدا نمی آرند + و معلمان بر طریقۂ مستمرہ با مثلۂ کہ در کتب سلف اندراج یافتہ سخن میرانند

متعلمان هم به تبعیت شان بر همان امثله مستدلوله و اقوال متعارفه اکتفا ورزیده از ترقی استعداد باز می مانند و اگر کسی را احیا ناسرمایهٔ کمال استعداد حاصل آید + با وجود ذهن و ذکاوت در تحصیلش عمری باید و محنتی شاید و تا هذا الآن کسے از متقدمین و متاخرین بجهت رفع این خرابیها ضابطهٔ ایجاد نفرموده و قاعدهٔ اختراع ننموده که در اندک زمان طلبهٔ علوم از آن قوت مسائل منطقیه بانحای شتای جدیده حاصل نمایند + و قدرت صرف آنها در هر عبارت و هر زبان بهم رسانند لهذا اقل انام بامید مغفرت غفار منعام الٰهی بخش نام ترجمهٔ اللهم اغفر توفیق انجام این کار دشوار را که امریست تازه و جدید + و ماخذش بجز اختراع ذهن فقیر کسی نه دیده و نه شنیده + از میسر حقیقی مسالت نموده و بعروهٔ وثقای تائیدش متمسک بوده در مضمار دشوار گذار حل ترکیب شرح تهذیب عبد الله یزدی حسب ضوابط منطقیه شبدیز قلم همت را بعنان فصاحت بیان سپردم و بعبارت فارسی بعد تحریر زبان اردو از سواد به بیاض آوردم + زیرا که بر طبق اصل اگر این هم بعبارت عربی مرقوم گشتی بسبب دقت فهمش سررشتهٔ مقصود اصلی که طلبه را در فهم مطالب آسانی دست دهد از دست رفتی + و اگر بنظر آسانی بزبان اردو مسطور گردیدی فائدهٔ عام و بهرهٔ تامش سوای مردمان هند آن هم مختص ببلادی چند دیگر اهل ولایت از سیدی ناچار بحکم خیر الامور اوسطها زبان فارسی را که باعتبار وقت و سهولت میان عربی و اردو دست مناسب یدم + و بنظر رعایت کثیرت قواعد منطقیه تحریر این تمرین منطق را بعبارت فارسی پسندیدم + تا افادتش مختص ببلاد هند نبود + بلکه در پنجاب و دکن و ایران و توران وغیره عام گردد + و اگر استاد شفیق تلمیذ با تمیز خود را یک روز درس شرح تهذیب بدهد و روز دیگر این حل ترکیب تعلیم نماید چند روز و چند ورق مسائل ضروریه محفوظ خاطرش شود و بر صرف قوانین منطقیه در هر زبان قادر گردد و استعدادش بمصاعفه بیفزاید + و در هر عبارت بوجه نیکو شهب تیز گام ذهنش بجولانگاه ترتیب موصل تصوری و تصدیقی قصب السبق از اقران خود در رباید + و چون درین کتاب تعلیم نوآموز منظور است و آن بتدریج نافع تر بود لهذا در تحریر ترکیب ولا سهولت بکار رفت + من بعد مسائل مشکله نوشته آمد + تا بخاطر گرفتن آسان شود + و بحقیقت مفید عام و قتی گردد و نافع تام زمانی شود که بدر بعیه بدر تابندهٔ فلک سخن گستری + مهر درخشندهٔ سپهر هنر پروری + مربع نشین چار بالش علم و کمال + مسند گزین محفل عز و اقبال + شمع روشن کن شبستان منقولات + مشتری جواهر گران بهای معقولات + فرمانروای ممالک علوم شریفه سریر آرای کشور فنون لطیفه فرمان دهِ مملکت امارت و غریب نوازی + ناظم شهرستان قدرشناسی و غربا پردازی + سرآمد کملای مفسرین + قافله سالار فقهای محدثین قطعه

ذو همة کیوان دون مکانه	و براه النجم المنیر تحیرا		
تشق من انواره حجب الدجی	و تسر من جدواه افئدة الوری		

عالی جناب معلی القاب نواب سید محمد صدیق حسن خان بهادر المخاطب بنواب والا جاه امیر الملک وام اقباله بالمجد و التفاخر بنظر رسانان سرادق عظمت و جلالت و دربانان سراپردهٔ ابهت و اجلالت + زینت بخش اورنگ سلطنت و شهریاری + رونق افروز دیهیم مملکت و جهانداری + والیهٔ کامگار اقلیم عدل و دادگستری + پیشوای نامدار خطهٔ انصاف پروری + ضابط ضوابط ممالک + منجی خلائق از ورطات مهالک + ملکهٔ

ملکی ملکات مالکه قدسی صفات عادله سعیدیه حاکمه فقیده لمثیل ملاذ صنادید زمان مرجع جهابذ عصر اولان سکه در حشمت جهانگیر سطوت قطعه

بلقیس روزگار که بخت بلند حال	تا زد بر آستانهٔ جاهش بجا کری
گردی ز خاک درگه گردون قباب او	بر فرق سروران جهان کرده افسری

مقنن قوانین جهانبانی موجد آئین گیتی ستانی شعشعهٔ مهر عالمتاب کشورکشائی پیرایهٔ عرائس فرمانروائی تاجدار اقلیم شرفافرازی رعیت پروری وارثهٔ ملک دیهیم سکندری گوهر افزای افسر و اورنگ پرده کشای چهرهٔ دانش و فرهنگ نسرین شاداب حدیقهٔ فر و بهروزی شهشاد بلند قامت بوستان فتح و فیروزی خسرو شهرستان شیرین کلامی شاه جهان رفعت و بلند نامی غرهٔ ناصیهٔ کامگاری قرهٔ باصرهٔ نامداری قمر طلعت عطارد ضمیر ناهید بهجت خورشید نظیر کیوان رفعت و مشتری تدبیر بهرام صولت و فلک سریر قیصر اقبال و کسری جلال روشنک نوال و نوشابه خصال بلقیس احتشام التنوا احترام گردون جناب انجم خدم اوج آسمان علو همم امیر اعظم امیر بنت امیر بنت امیر بنت امیر رئیسهٔ عالیه **نواب شاهجهان بیگم** صدر آرای ریاست بلدهٔ بهوپال لازالت بدور اقبالها ما طلع الشمس و لمع الهلال جلوهٔ ظهور پذیرد + و لباس اجابت در برگیرد + نظر بران برای نذر محجابان بارگاه عصمت پناه نام نامیش باسم گرامی **تحفهٔ شاهجهانی** نهادم و بامید قبولیت پیش حضور فیض معمور فرستادم از انجا که نونهال سخن را آبیاری بذل و نوال و نشو و نمائی ست و گوهر علم و فن را از جوهر شناسی کمال اعتقد و آبروئی + گل مراد را بدامن مقصود فراچیدم و نقد تمنا را در آستین آرزو دیدم یعنی بنظر قدردانی و هنرپروری باعطای صله پسند فرمود + و بغرض نفع رسانی و فیض گستری برای طبع کنانیدن این تحفه حکم نمود پس بحکم الکنایة ابلغ من التصریح سزاوار آنست که شکر انه این در عبارتی ادا کرده آید + که دران مقدار صله هم جلوهٔ ظهور نماید + در شکر این عطیه اگر هزار قلم بر گلبن سپاس گزاری هزار سال هزار در هزار زمزمه سنجی نماید از عهدهٔ یکی از هزار بر نیاید + همان به که کام و زبان بیان را بحلاوت دعا چاشنی گیر سازم و رخش تقریر را بمضمار این تحیت بتازم **شعر**

الهی تا جهان را نام باشد در جهان باشی	بملک جاه و حشمت فیض بخش و حکمران باشی

و اهب العطایا طلبا را شوق تحصیل و ذوق تکمیلش عنایت فرماید + و بملاحظهٔ فوائدش توفیق استفاده کرامت نماید + امید از ناظرین با انصاف آنکه هرگاه ازین تحفه نفعی بردارند در حق صاحبش بترقیات دارین هزاران دعاها فرمایند + و اگر جائی استبعادی متوهم شود اولاً بر اصول مقررهٔ این فن عرض کنند اگر مطابق افتد سبب آن اقبال و قبولیت مالک دانند + ورنه بر هنرها نظر انداخته علت آن ایجاد بی ماخذ و مقتضای بشریت محرر تصور نمایند **شعر**

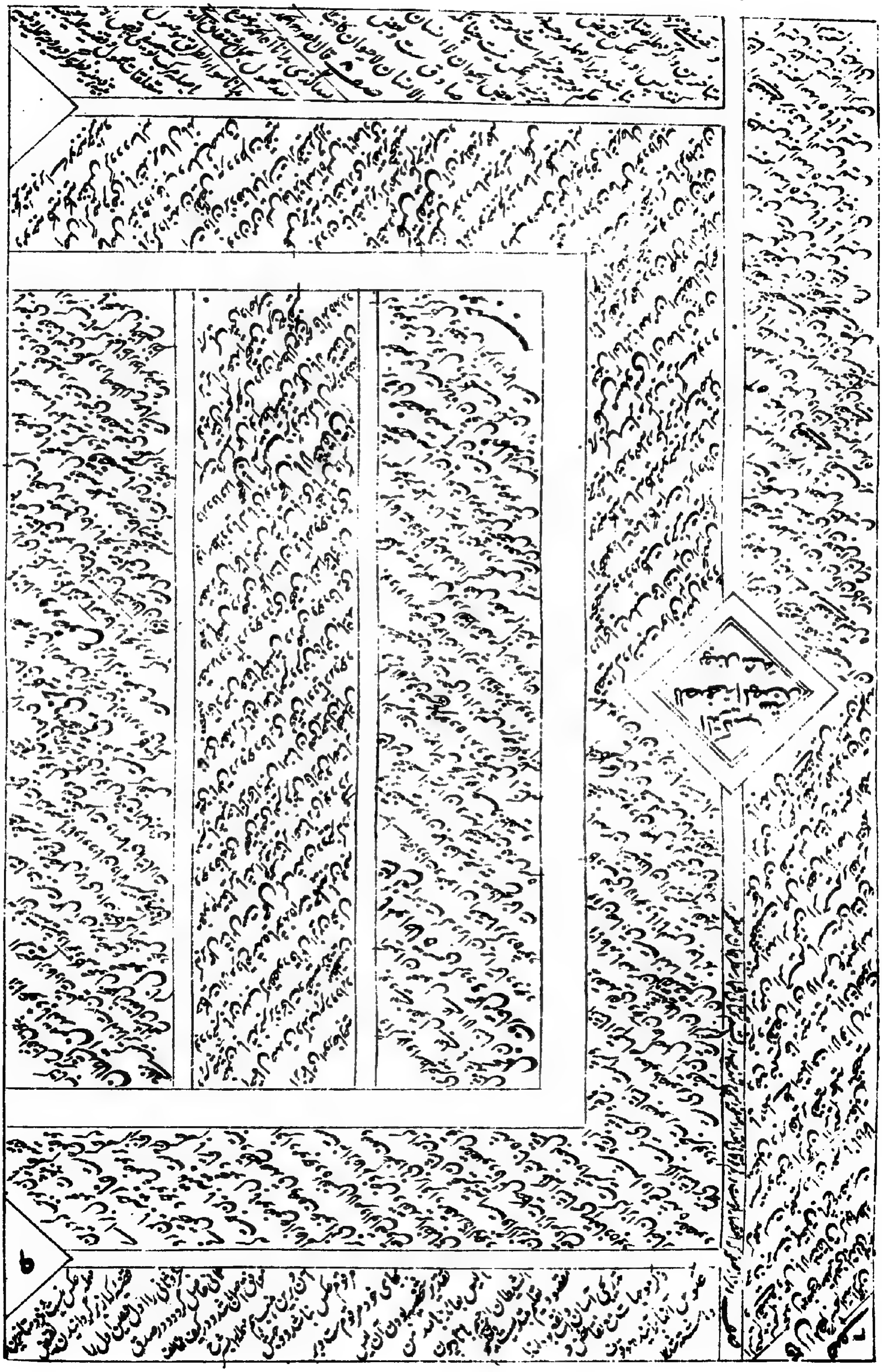
سخنی نیست که در وی نبود پست و بلند	کو کلامی که بود جمله بصحت پیوند

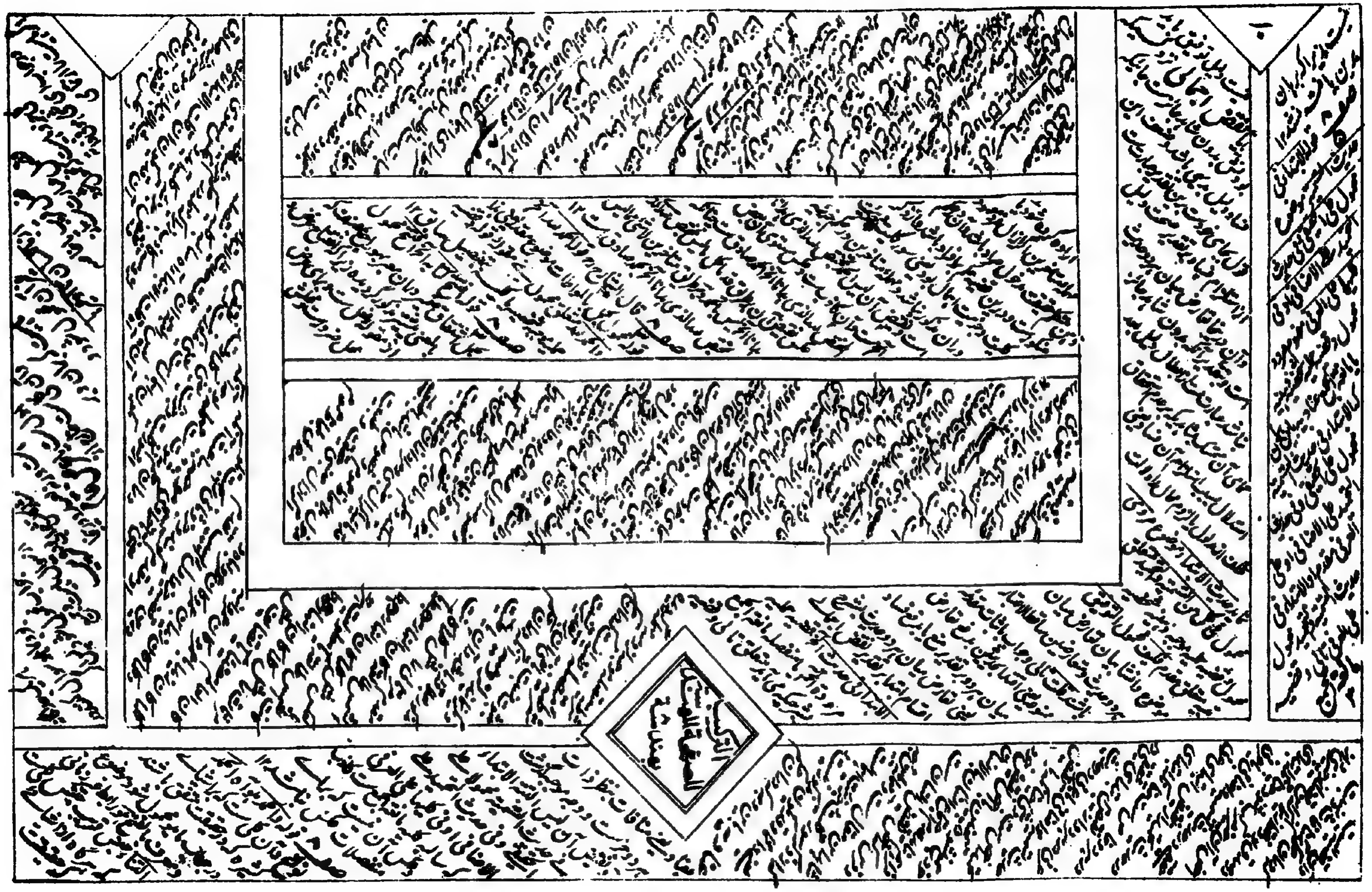
و هرگاه عنوان بر دعای باعث قبول و رواج کتاب ختم گردید وقت شروع مقصود سید لهذا متوکلاً علی الله مقصود شروع میشود و باقبال ابد اتصال موجود معظمه دامت ریاستها بالحشمة والاقبال مصونیت عن الانقلاب والزوال ابتدای این اختراع محض نموده می آید چون افتتاح کتاب آنچه

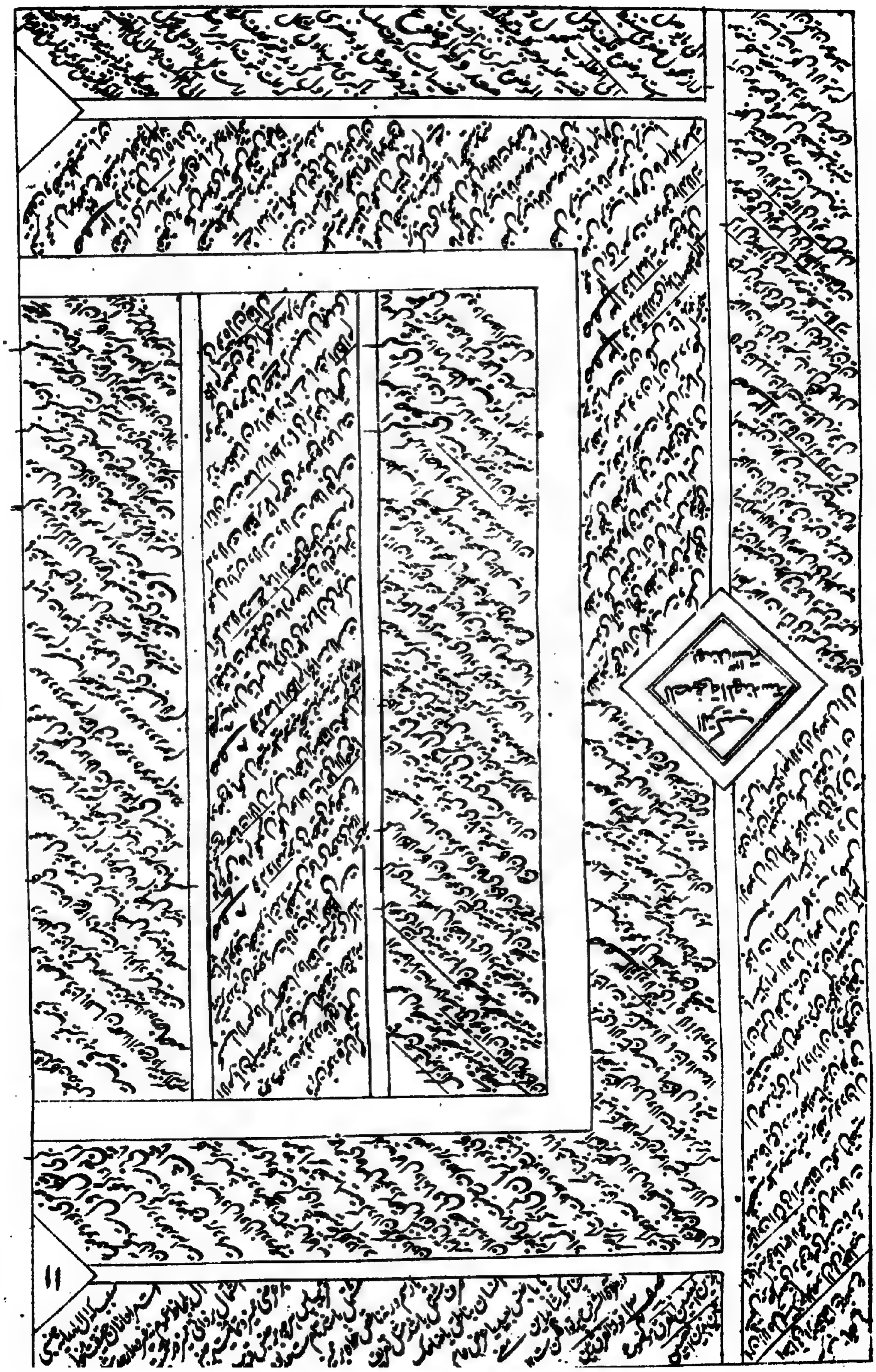
بسم الله الرحمن الرحيم

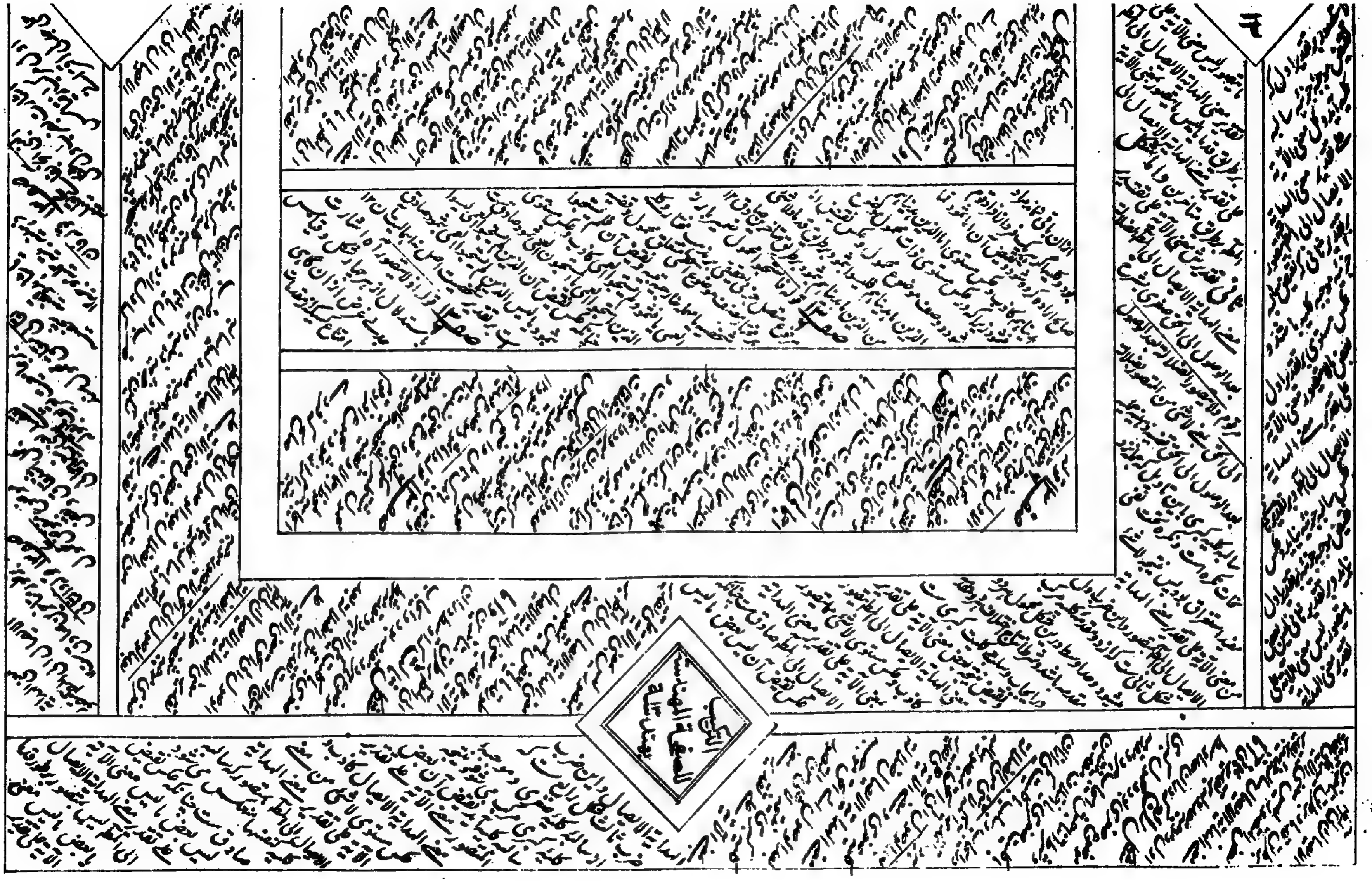
الحمد لله

قوله الحمد لله افتتح كتابه بحمد الله بعد التسمية اتباعاً بخير الكلام واقتداء بحديث خير الانام عليه وعلى آله الصلوة والسلام فان قلت حديث الابتداء مروي في كل من التسمية والتحميد فكيف التوفيق قلت الابتداء في حديث التسمية محمول على الحقيقي وفي حديث التحميد على الاضافي او على العرفي او في كليهما على العرفي والحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري نعمة كان او غيرها والله علم على الاصح للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال ولدلالته على هذا الاجماع صار الكلام في قوة ان يقال الحمد مطلقاً منحصر في حق من هو مستجمع لجميع صفات الكمال









الذی هدانا

من حیث ہو کذلک فکان کدعوی الشئ ببینۃ وبرہان ولا یخفی لطفہ قولہ الذی
ہدانا الہدایۃ قیل ہی الدلالۃ الموصلۃ ای الایصال الی المطلوب وقیل ہی ارادۃ
الطریق الموصل الی المطلوب والفرق بین ہذین المعنیین ان الاول یستلزم
الوصول الی المطلوب بخلاف الثانی فان الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب لا یلزم
ان تکون موصلۃ الی ما یوصل فکیف یوصل الی المطلوب والاول منقوض بقولہ تعالی
واما ثمود فہدیناہم فاستحبوا العمی علی الہدی اذ لا یتصور الضلالۃ بعد الوصول الی الحق
والثانی منقوض بقولہ تعالی انک لا تہدی من احببت فان النبی علیہ السلام
کان شانہ ارادۃ الطریق والذی یفہم من کلام المص فی حاشیۃ الکشاف ہو ان
الہدایۃ لفظ مشترک بین ہذین المعنیین ورجح نظمہ اندفاع کلا النقضین وبہ تنفع
الخلاف من البین ومحصول کلام المص فی تلک الحاشیۃ ان الہدایۃ یتعدی الی المفعول
الثانی تارۃ بنفسہ نحو اہدنا الصراط المستقیم وتارۃ بالی نحو واللہ یہدی من یشاء الی
صراط مستقیم وتارۃ باللام نحو ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم فمعناہا

یعنی الاولین فی الغلط بسبب عدم التعمق فی استعمال الہدایۃ فاذا ظہر الحق فالخلاف کالمرتفع من البین ۱۲ برہان

الدیباجۃ فی حمد اللہ تعالی

سواء الطريق وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة والسلام

على الاستعمال الاول هو الايصال وعلى الباقيين اراءة الطريق قوله سواء الطريق

اى وسطه الذى يفضى لسالكه الى المطلوب البتة وهذا كناية عن الطريق المستوى

اذ هما متلازمان وهذا مراد من فسره بالطريق المستوى والصراط المستقيم ثم المراد به

اما نفس الامر عموما او خصوص ملة الاسلام والاول اولى لحصول البراعة الظاهرة

بالقياس الى قسمى الكتاب قوله وجعل لنا الظرف اما متعلق بجعل واللام

للانتفاع كما قيل فى قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا واما بالتوفيق ويكون تقديم

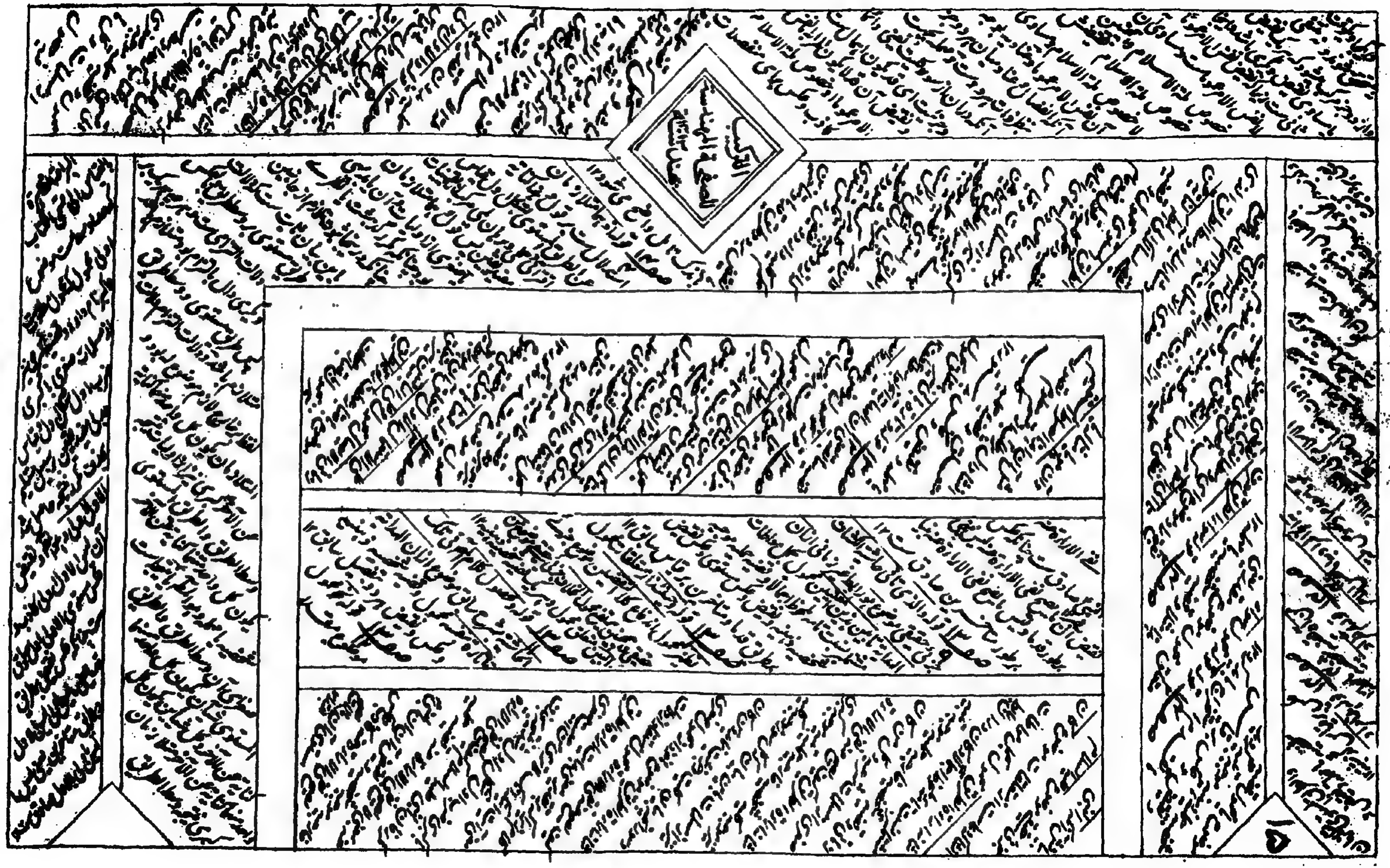
المعمول المضاف اليه على المضاف لكونه ظرفا والظرف مما يتوسع فيه

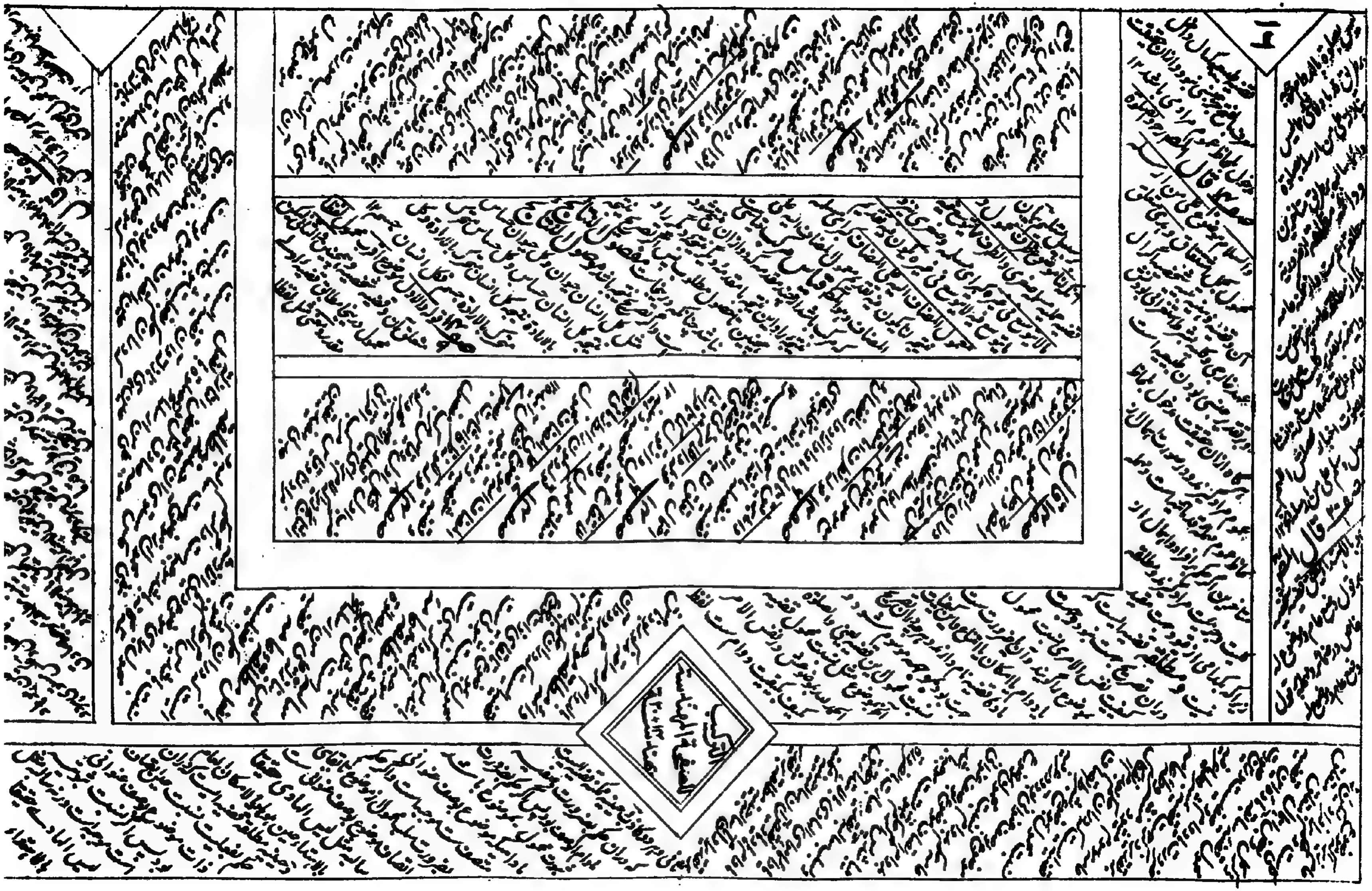
ما لا يتوسع فى غيره والاول اقرب لفظا والثانى معنى قوله التوفيق هو

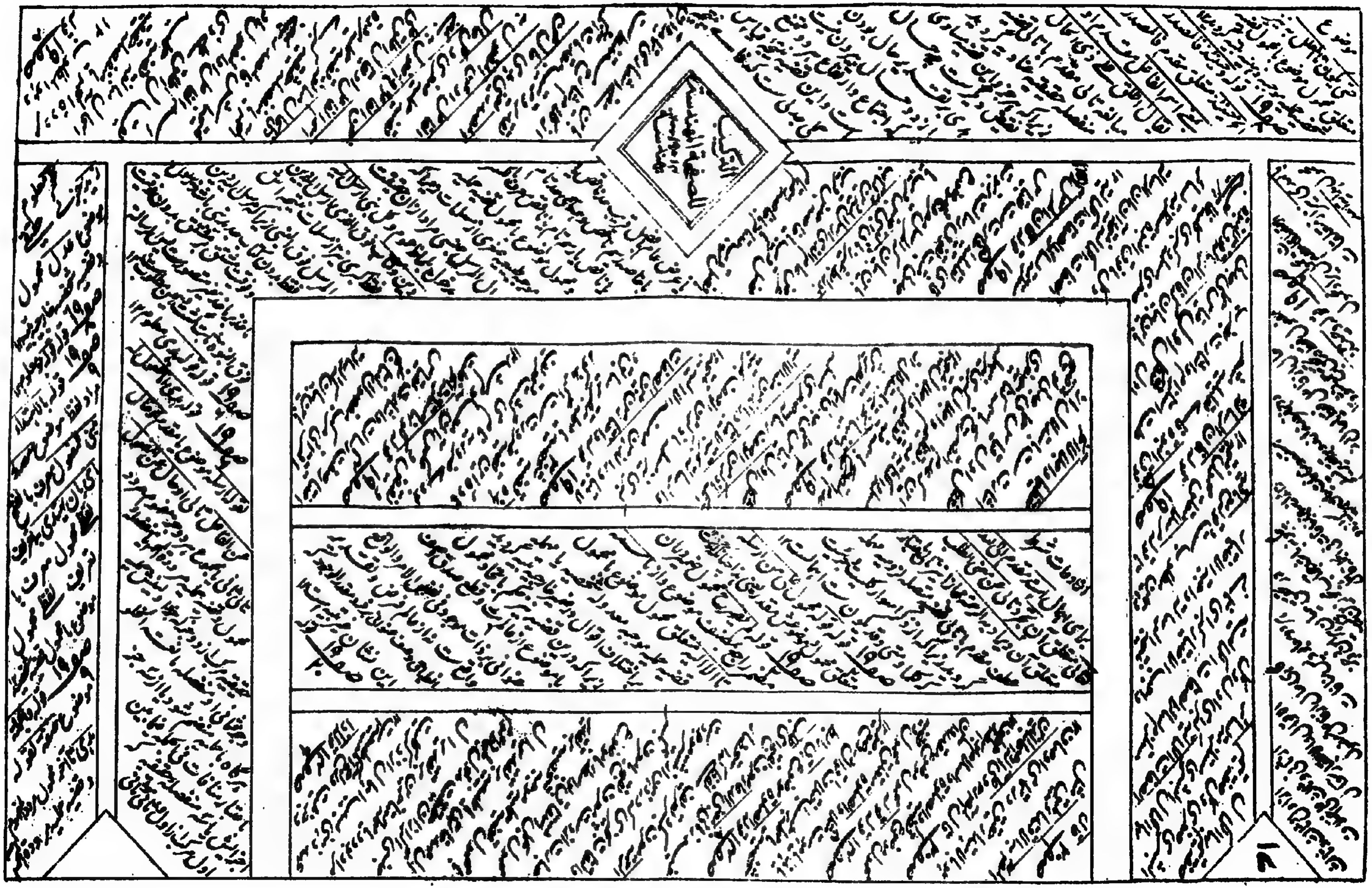
توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير قوله والصلوة هى بمعنى الدعاء اى طلب

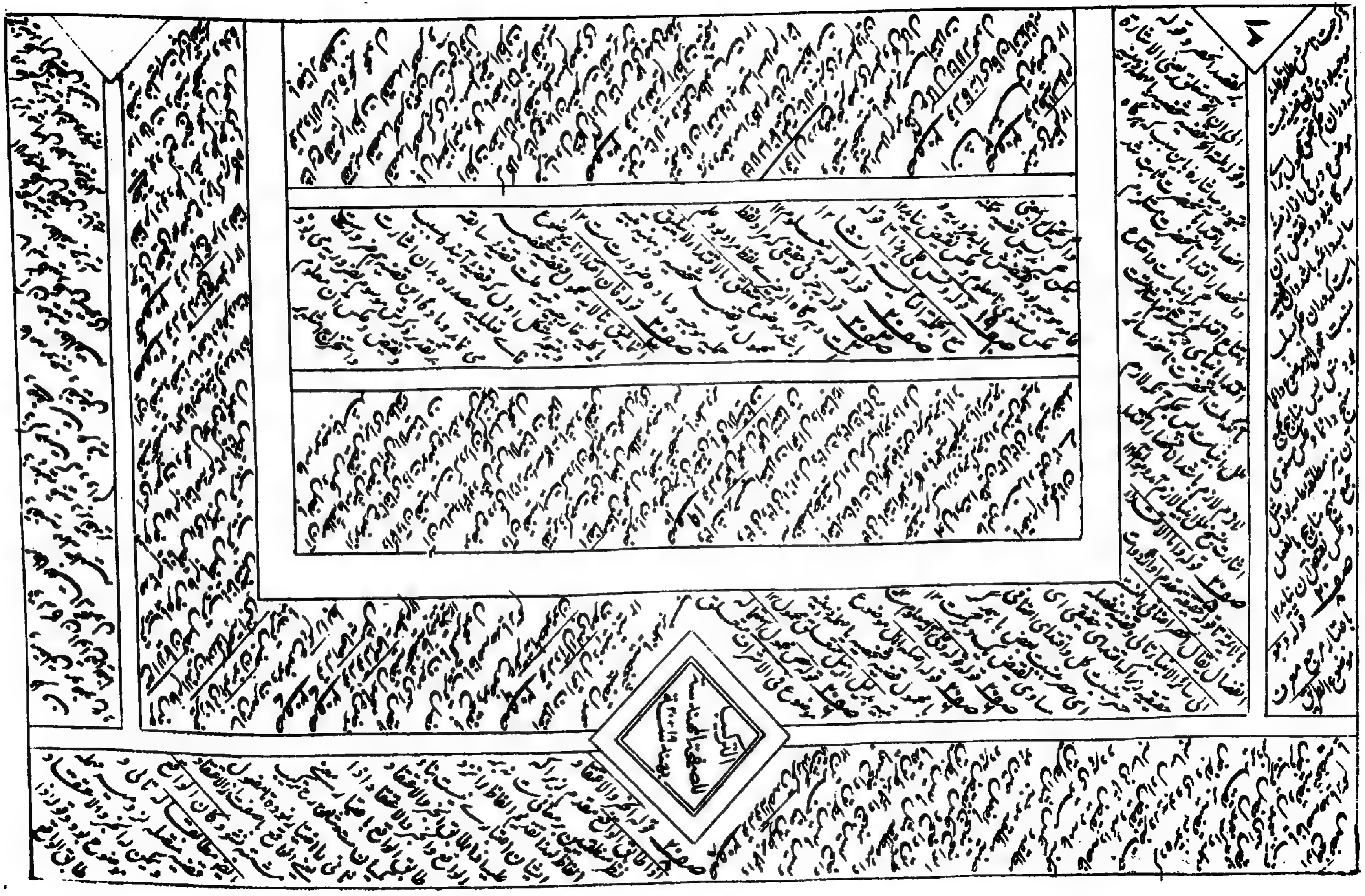
الرحمة واذا اسند الى الله تعالى تجرد عن معنى الطلب وارادة الرحمة مجازا

الدیباچہ
فی حمد اللہ ونعت
رسولہ









على من ارسله هدى هو بالاهتداء حقيق

قوله على من ارسله لم يصرح باسمه عليه السلام تعظيما واجلالا له وتنبيها على انه فيما ذكر من الوصف بمرتبة لا يتبادر الذهن منه الا اليه واختار من بين الصفات هذه لكونها مستلزمة لسائر الصفات الكمالية مع ما فيه من التصريح بكونه عليه السلام مرسلا فان الرسالة فوق النبوة فان المرسل هو النبي الذي ارسل اليه دين وكتاب **قوله** هدى اما مفعول له لقوله ارسله وح يراد بالهدى هداية الله حتى يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل به او حال عن الفاعل او عن المفعول وح فالمصدر بمعنى اسم الفاعل او يقال اطلق على ذي الحال مبالغة نحو زيد عدل

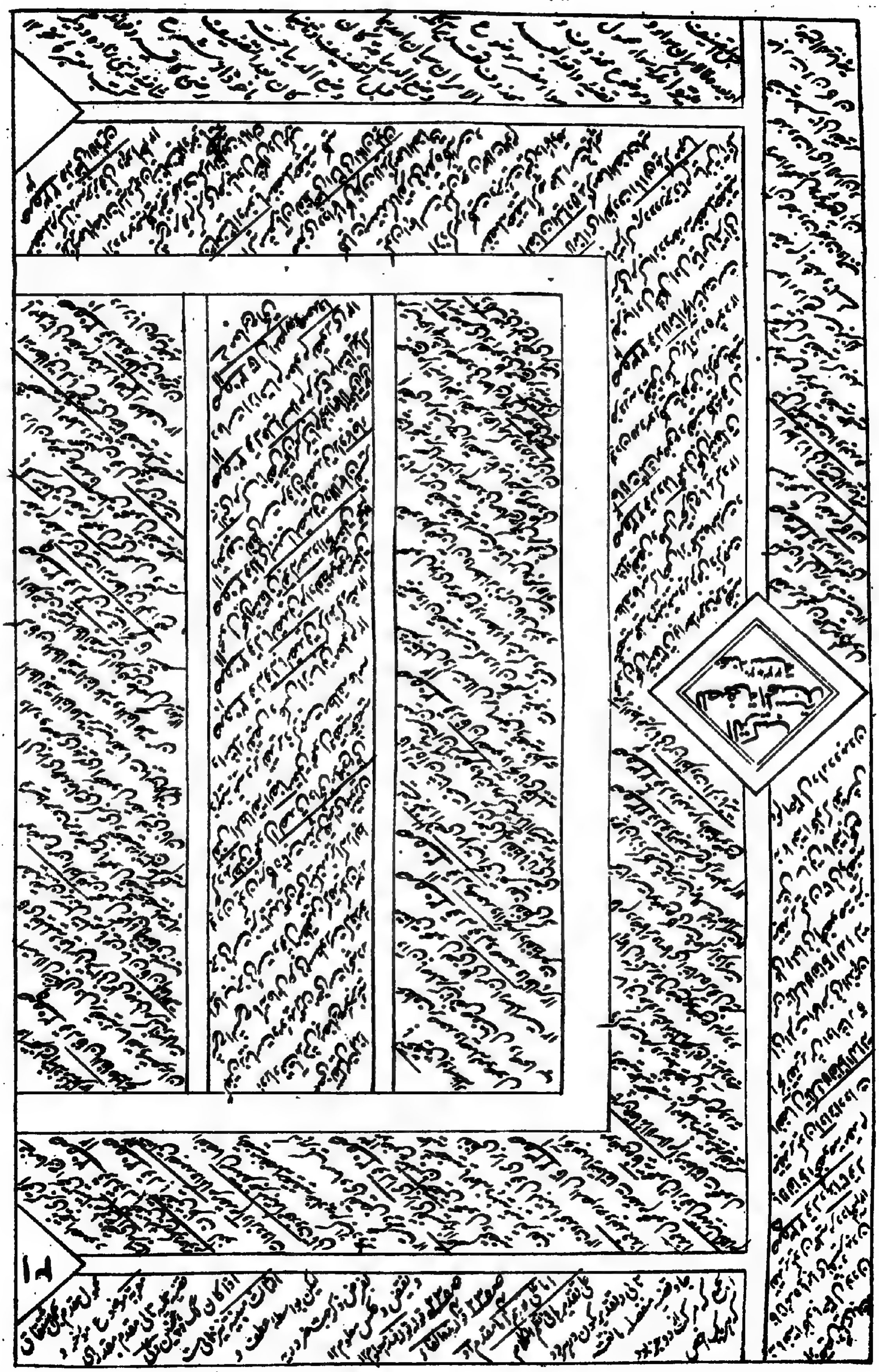
قوله هو بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدى به والجملة صفة لقوله هدى او يكونان حالين مترادفين او متداخلين ويحتمل الاستيناف وقس على هذا

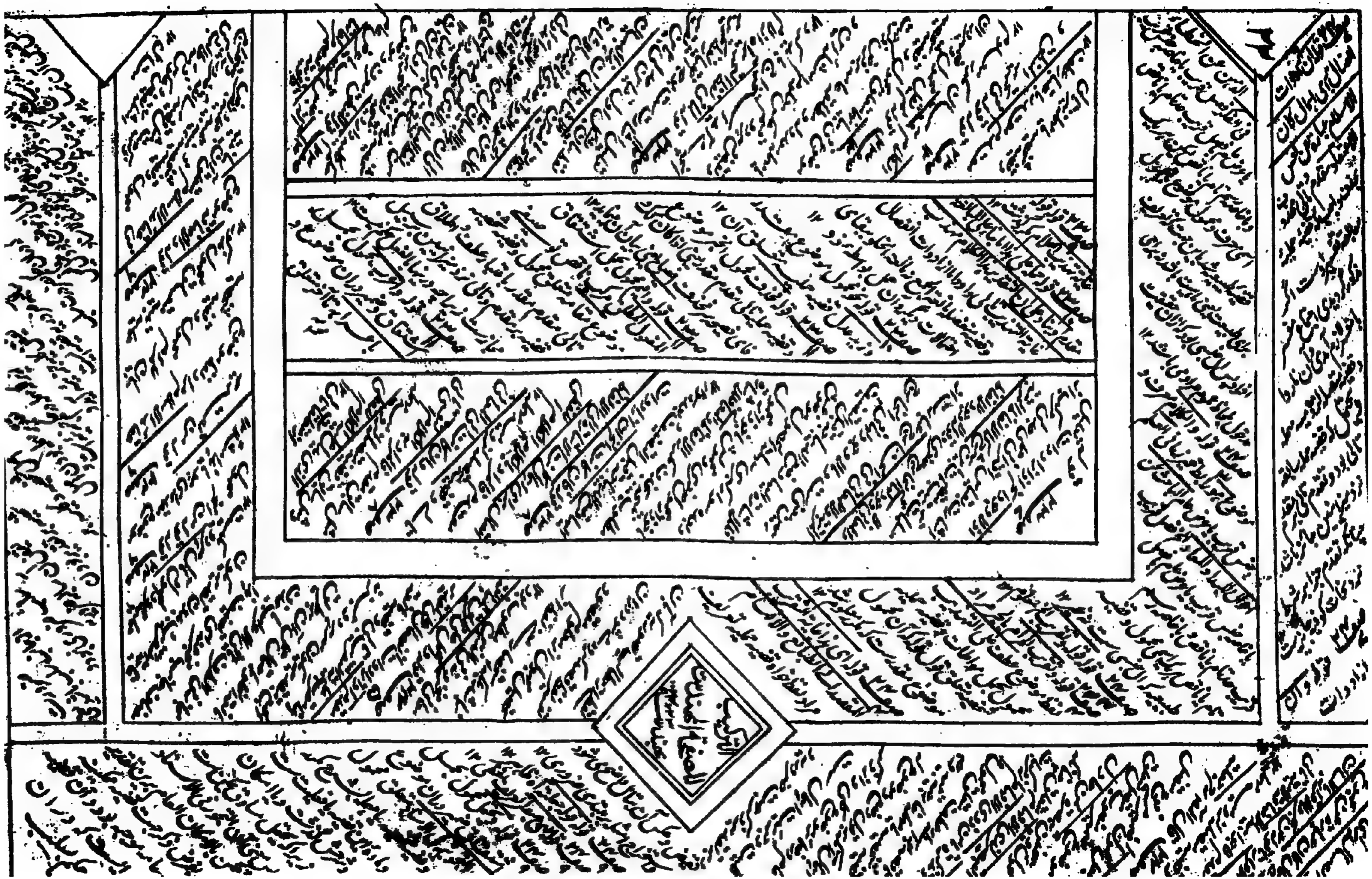
الديباجة في نعت الرسول صلى الله عليه وسلم

ونور ابه الاقتداء يليق وعلى آله واصحابه الذين سعدوا فى
مناهج الصدق بالتصديق وصعدوا فى معارج الحق بالتحقيق

قوله نور امع الجملة التالية **قوله** متعلق بالاقتداء لا بيليق فان اقتداءنا به عليه السلام انما يليق بنا
لا به فانه كمال لنا لا له وتقديم الظرف لقصد حصر الاشارة الى ان ملته ناسخة لملل سائر الانبياء
عليهم السلام واما الاقتداء بالائمة فيقال انه اقتداء به حقيقة او يقال الحصر اضافى بالنسبة الى سائر الانبياء
عليهم السلام **قوله** وعلى آله اصله اهل بدليل اهيل خص استعماله فى الاشراف وآل النبى عترته المعصومون
قوله واصحابه هم المؤمنون الذين ادركوا صحبة النبى عليه السلام مع الايمان **قوله** مناهج جمع
منهج وهو الطريق الواضح **قوله** الصدق الخبر والاعتقاد اذا طابق الواقع كان الواقع ايضا
مطابقا له فان المفاعلة من الطرفين فمن حيث انه مطابق للواقع بالكسر يسمى صدقا ومن حيث
انه مطابق له بالفتح يسمى حقا وقد يطلق الصدق والحق على نفس المطابقة ايضا **قوله** بالتصديق
متعلق بقوله سعدوا اى بسبب التصديق والايمان بما جاء به النبى عليه السلام **قوله** صعدوا
فى معارج الحق يعنى بلغوا اقصى مراتب الحق فان الصعود على جميع مراتبه يستلزم ذلك **قوله** بالتحقيق
ظرف لغو متعلق بصعدوا كما مر او مستقر خبر لمبتدأ محذوف اى هذا الحكم متلبس بالتحقيق اى متحقق

البهجة فى
النعت ومنقبة الآل
والاصحاب





ابن ١٢ قوله من الاشارة حيلا الاشارة ظاهر فان التحرير بالمعنى اللغوي وهو التقويم والتفتيش وبمعنى اصطلاحي وهو التبيين بيانا خاليا من الحشو والزوائد والاشكال ان المعنى اللغوي

الديباجة في وصف هذا الكتاب

وبعد فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق و الكلام

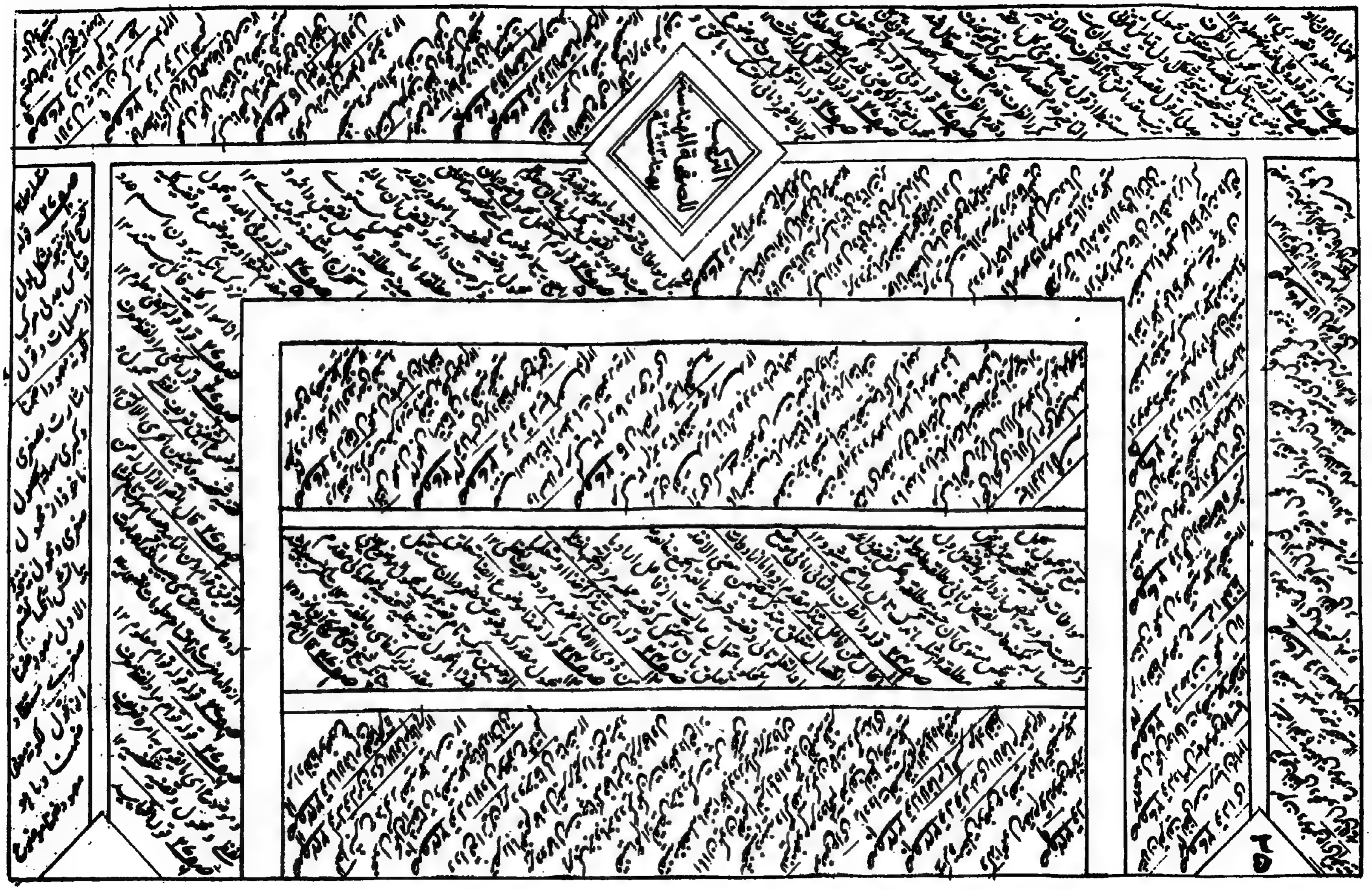
قوله وبعد هو من الظروف الزمانية وله حالات ثلث لانها اما ان يذكر
معها المضاف اليه اولا وعلى الثاني فاما ان يكون نسيا منسيا او منويا فعلى الاولين
معربة وعلى الثالث مبنية على الضم **قوله** فهذا هذه الفاء اما على توهم اما او على
لجبر النقصان ١٢ ع
تقديرها في نظم الكلام وهذا اشارة الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني
المخصوصة المعبرة عنها بالالفاظ المخصوصة او تلك الالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة
سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده اذ لا وجود للالفاظ المرتبة ولا للمعاني
في الخارج فان كانت الاشارة الى الالفاظ فالمراد بالكلام الكلام اللفظي وان كانت الى
المعاني فالمراد به الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي **قوله** غاية تهذيب الكلام
حمله على هذا اما بناء على المبالغة نحو زيد عدل او بناء على ان التقدير هذا الكلام مهذب
غاية التهذيب فحذف الخبر واقيم المفعول المطلق مقامه واعرب باعرابه على طريق
مجاز الحذف **قوله** في تحرير المنطق والكلام لم يقل في بيانهما لما في لفظ التحرير
وهو ان يحذف اللفظ ويقيم اللفظ الآخر مقامه في الاعراب ١٢
من الاشارة الى ان هذا البيان خال عن الحشو والزوائد والمنطق آلة

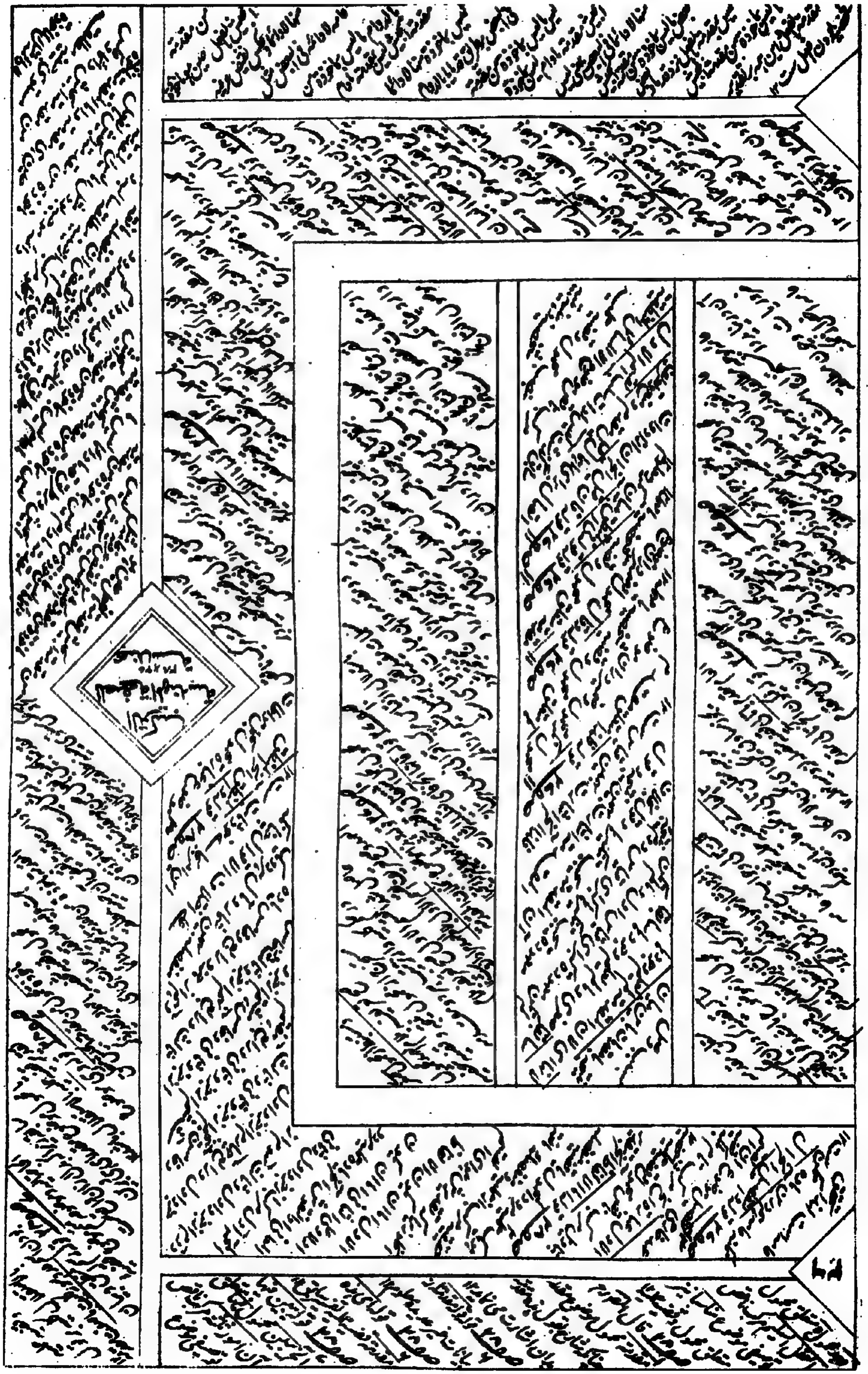
م المفعول المطلق ويزدي هو حلال ١٢ قوله والكلام سمي ما يفيد معرفة الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة

وتقريب المرام من تقرير عقائد الاسلام جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لذى الافهام وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من ذوى الافهام

قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فى الفكر والكلام هو العلم الباحث عن احوال المبدأ والمعاد على نهج قانون الاسلام **قوله** وتقريب المرام بالجر عطف على التهذيب اى هذا غاية تقريب المقصد الى الطبائع والافهام والحمل على طريق المبالغة او على تقدير هذا مقرب غاية التقريب **قوله** من تقرير عقائد الاسلام بيان للمرام والاضافة فى عقائد الاسلام بيانية ان كان الاسلام عبارة عن نفس الاعتقاد وان كان عبارة عن مجموع الاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان او كان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان فالاضافة لامية **قوله** جعلته تبصرة اى مبصرا ويحتمل التجوز فى الاسناد وكذا قوله تذكرة **قوله** لذى الافهام بالكسر اى يفهم الغير اياه او يفهمه للغير والاول للمتعلم والثانى للمعلم **قوله** من ذوى الافهام بفتح الهمزة جمع فهم والظرف الثانى اما فى موضع الحال عن فاعل يتذكر او متعلق بيتذكر بتضمين معنى الاخذ والتعلم اى يتذكر آخذا او متعلما من ذوى الافهام فهذا

الديباجة فى وصف هذا الكتاب





سيما الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية والسلام
لازال له من التوفيق قوام ومن التاييد عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام

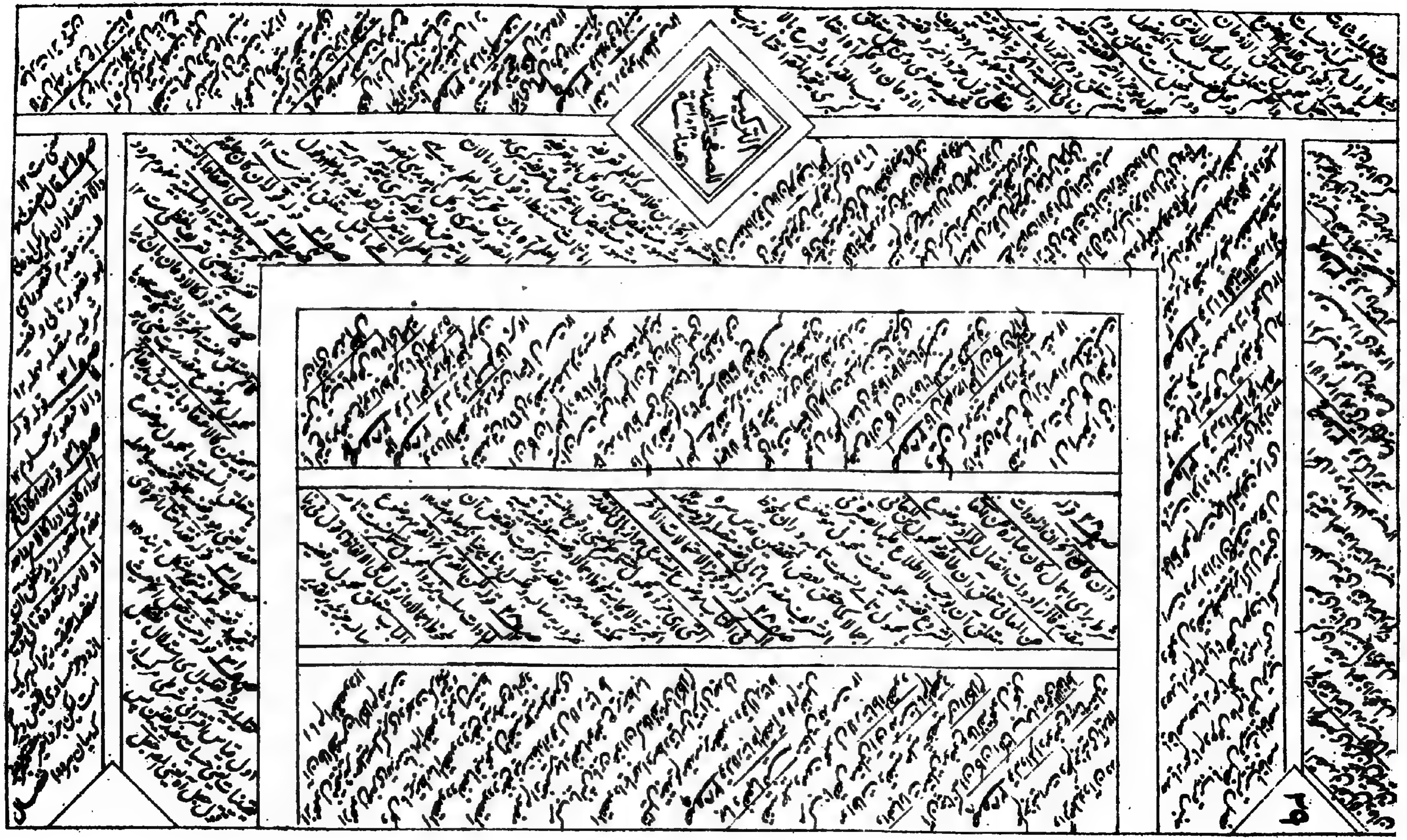
القسم الاول في المنطق

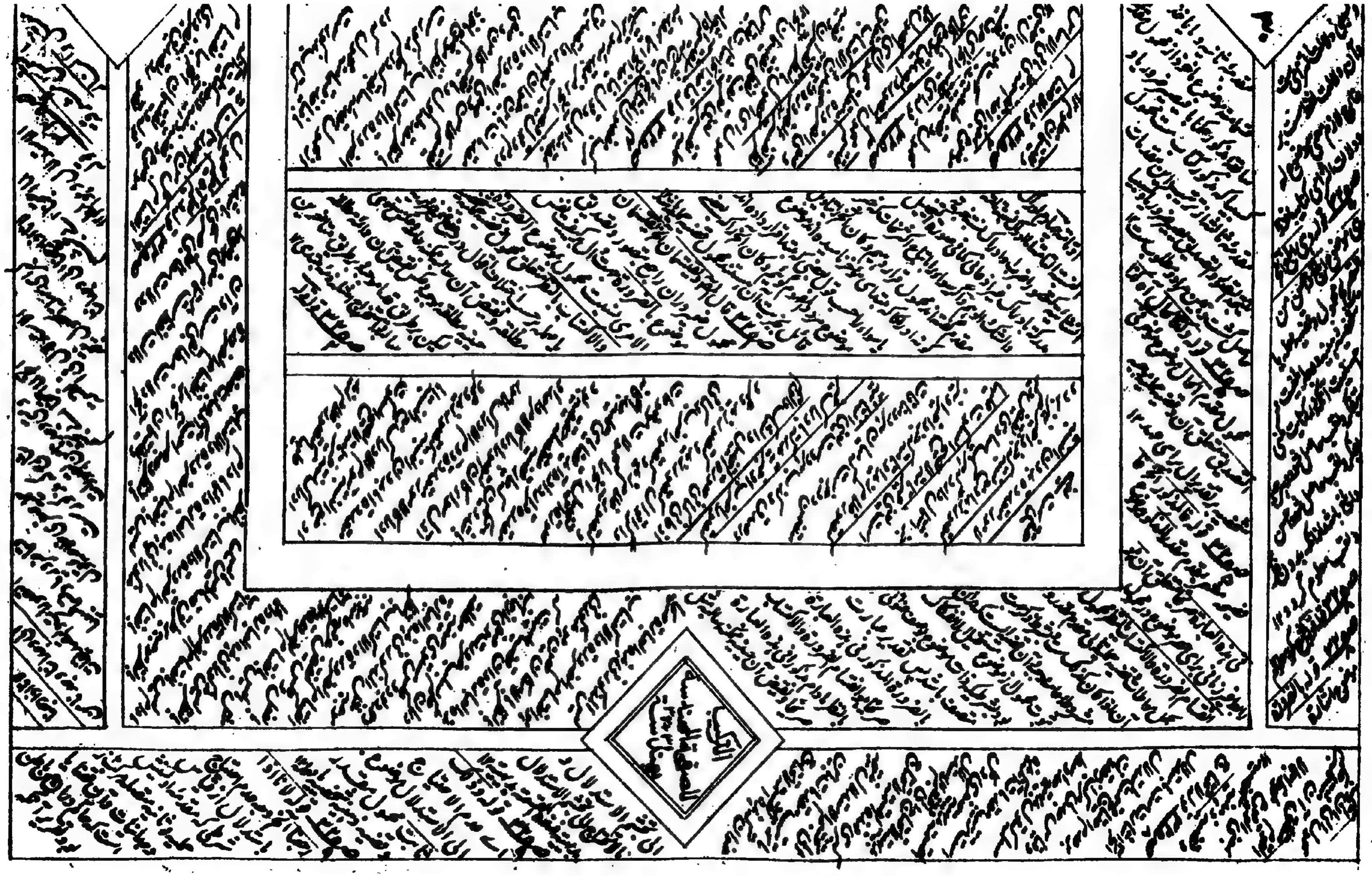
ايضا يحتمل الوجهين **قوله** سيما السي بمعنى المثل يقال هما سيان اي مثلان واصل سيما لا سيما حذف لا في
اللفظ لكنه مراد وما زائدة او موصولة او موصوفة هذا اصله ثم استعمل بمعنى خصوصا وفي ما بعد ثلثة اوجه **قوله**
الحفي الشفيق **قوله** الحري اللائق **قوله** قوام اي ما يقوم به امره **قوله** التاييد اي التقوية من
الايد بمعنى القوة **قوله** عصام اي ما يحفظ به امره من الزلل **قوله** وعلى الله قدم الظرف ههنا لقصد
الحصر في قوله به لرعاية السجع ايضا **قوله** التوكل هو التمسك بالحق والانقطاع عن الخلق **قوله** الاعتصام
وهو التشبث والتمسك **قوله** القسم الاول لما علم ضمنا في قوله في تحرير المنطق والكلام ان كتابه على قسمين لم يحتج
الى التصريح بهذا فصح تعريف القسم الاول بلام العهد لكونه معهودا ضمنا وهذا بخلاف المقدمة فانها لم يعلم
وجودها سابقا فلم تكن معهودة فلذا نكرها وقال مقدمة **قوله** في المنطق **فان قيل** ليس القسم الاول الا
المسائل المنطقية فما توجيه الظرفية **قلت** يجوز ان يراد بالقسم الاول الالفاظ والعبارات او المنطق المعاني
فيكون المعنى ان هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني ويحتمل وجها آخر والتفصيل ان القسم الاول عبارة عن

الديباجة
القسم الاول في المنطق

مقدمة العلم

احد المعانی السبعة اما الالفاظ او المعانی او النقوش والمرکب من الاثنین او الثلثة والمنطق عبارة عن احد معان خمسة اما الملکة او العلم بجمیع المسائل او القدر المعتد به الذی یحصل به العصمة او نفس المسائل جمیعا او نفس القدر المعتد به فیحصل من ملاحظة الخمسة مع السبعة خمسة وثلثون احتمالا لا یقدر فی بعضها البیان وفی بعضها التحصیل وفی بعضها الحصول حیثما وجده العقل السلیم مناسبا قوله مقدمة ای هذه مقدمة یبین فیها امور ثلثة رسم المنطق وبیان الحاجة الیه وموضوعه وهی ماخوذة من مقدمة الجیش والمراد منها ههنا ان کان الکتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات طائفة من الکلام قدمت امام المقصود لارتباط المقصود بها وتضمنها فیه وان کان عبارة عن المعانی فالمراد عن المقدمة طائفة من المعانی یوجب الاطلاع علیها بصیرة فی الشروع وتجویز الاحتمالات الاخر فی الکتاب بسبب جوازها فی المقدمة التی هی جزؤه لکن القوم لم یزیدوا علی الالفاظ والمعانی فی هذا الباب قوله العلم هو الصورة





ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور

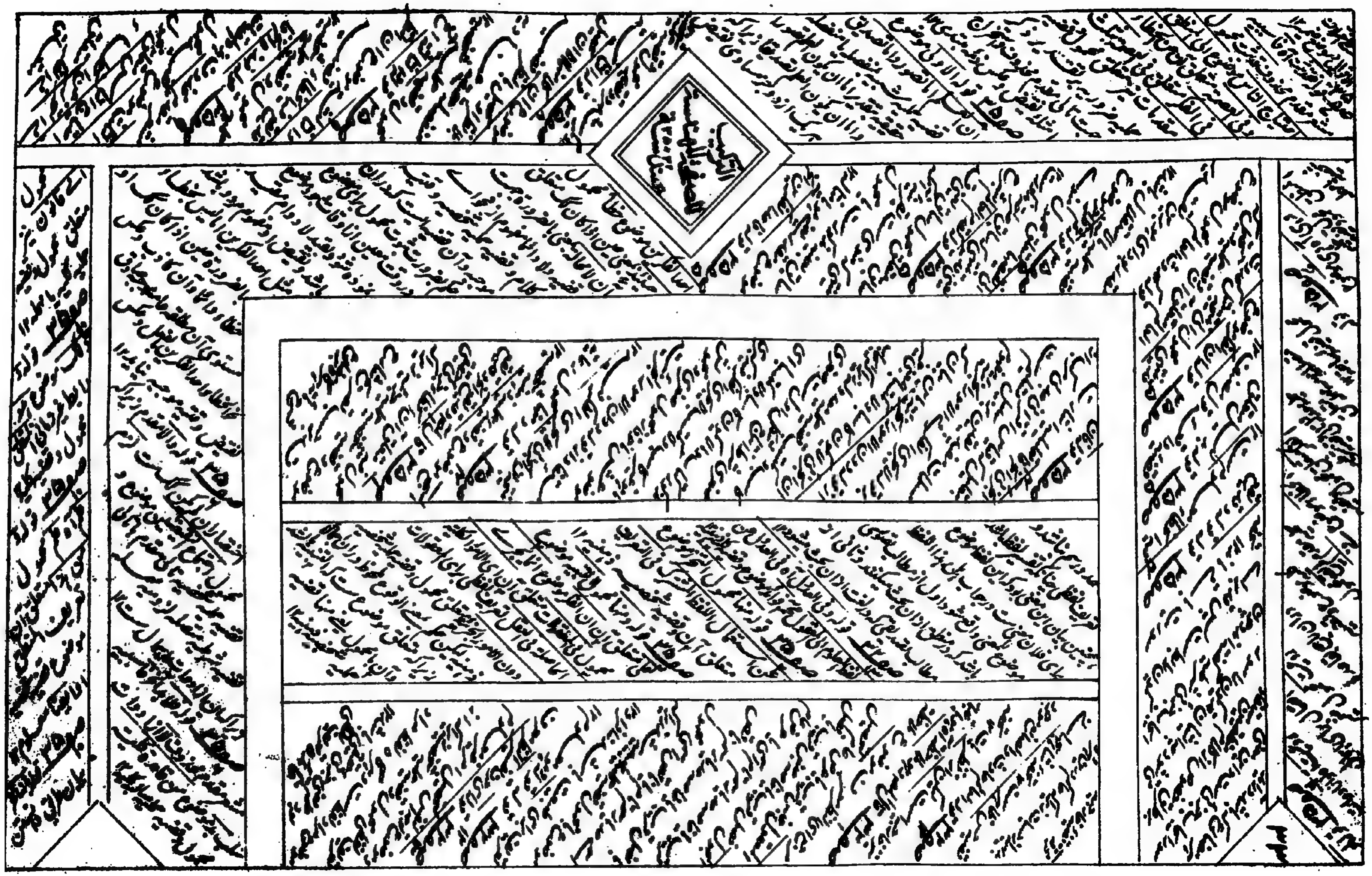
الحاصل من الشئ عند العقل والمصنف لم يتعرض لتعريفه اما لكفاية التصور بوجه ما
في مقام التقسيم واما لان تعريف العلم مشهور مستفيض واما لان العلم بديهي
التصور على ما قيل **قوله** ان كان اذعانا للنسبة اي اعتقادا بالنسبة
الخبرية الثبوتية كالاذعان بان زيدا قائم او السلبية كالاعتقاد بانه
ليس بقائم فقد اختار مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاذعان
والحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما زعمه الامام
الرازي واختار مذهب القدماء حيث جعل متعلق الاذعان والحكم الذي هو
جزء اخير للقضية هو النسبة الخبرية الثبوتية او السلبية لا وقوع النسبة الثبوتية
التقييدية او لا وقوعها اذ المصنف يشير الى تثليث اجزاء القضية في مباحث
القضايا **قوله** والا فتصور سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة
بدون النسبة كتصور زيد وعمرو مع نسبة غير تامة لا يصح السكوت عليها
كتصور غلام زيد او تامة انشائية كتصور اضرب او خبرية مدركة بادراك غير اذعاني

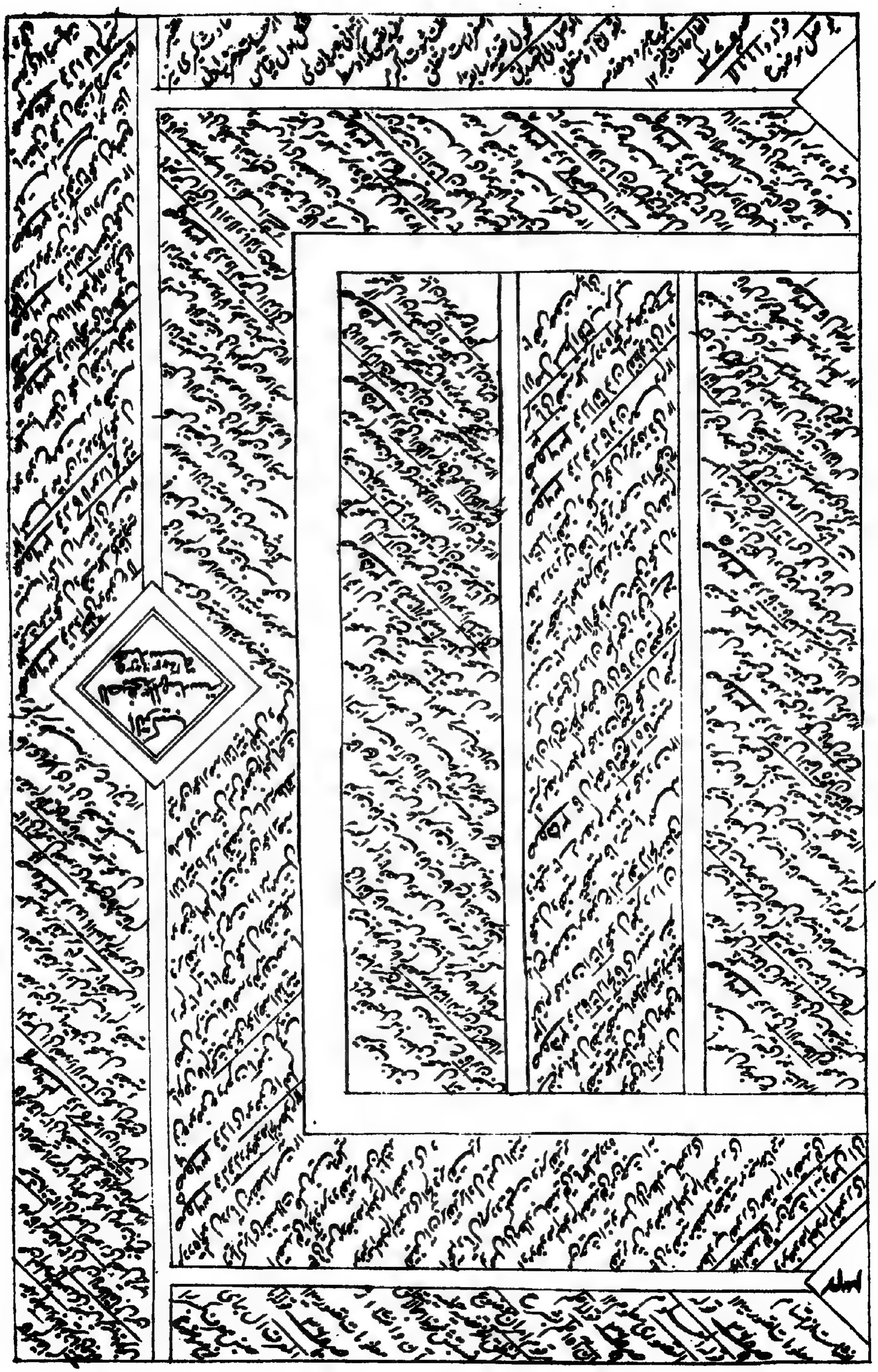
بعد التقسيم على ان التصديق بسيط اذ هو عبارة عن الاذعان والحكم بالفارسية ان متعلق الاذعان هو النسبة الخبرية الثبوتية

ويقتسمان بالضرورة الضرورية والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

كما في صورة التخييل والشك والوهم **قوله** ويقتسمان الاقتسام بمعنى اخذ القسمة على ما في الاساس اي يقتسم التصور والتصديق كلا من وصفي الضرورة اي الحصول بلا نظر والاكتساب اي الحصول بالنظر فيأخذ التصور قسما من الضرورة فيصير ضروريا وقسما من الاكتساب فيصير كسبيا وكذا الحال في التصديق فالمذكور في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب بالنظر ويعلم انقسام كل من التصور والتصديق الى الضروري والكسبي ضمنا وكناية وهي ابلغ واحسن من التصريح **قوله** بالضرورة اشارة الى ان هذه القسمة بديهية لا تحتاج الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه القوم وذلك لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر كتصور الحرارة والبرودة ومنها ما هو حاصل لنا بالنظر والفكر كتصور حقيقة الملك والجن وكذا من التصديقات ما يحصل بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة ومنها ما يحصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود **قوله** وهو ملاحظة المعقول اي النظر توجه النفس نحو الامر المعلوم لتحصيل امر غير معلوم في العقول

مقدمة في تمهيد بيان الحاجة الى المنطق





وقد يقع فيه الخطأ فاحتيج

عن لفظ المعلوم الى المعقول فوائد منها التحرز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف ومنها التنبيه على ان الفكر انما يجري في المعقولات اي الامور الكلية الحاصلة في العقل دون الامور الجزئية فان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ومنها رعاية السجع قوله

وقد يقع فيه الخطأ بدليل ان الفكر قد ينتهي الى نتيجة كحدوث العالم ثم فكر آخر الى نقيضها كقدم العالم فاحد الفكرين خطأ حينئذ لا محالة والا لزم اجتماع النقيضين فلا بد من قاعدة كلية لو روعيت لم يقع الخطأ في الفكر وهي المنطق فقد ثبت احتياج الناس الى المنطق في العصمة عن الخطأ في الفكر بثلث مقدمات الاولى ان العلم اما تصور واما تصديق والثانية ان كلا منهما اما ان يحصل بلا نظر او يحصل بالنظر والثالثة ان النظر قد يقع فيه الخطأ فهذه المقدمات الثلث تفيد احتياج الناس في التحرز عن الخطأ في الفكر الى قانون وذلك هو المنطق وعلم من هذا التعريف للمنطق ايضا بانه قانون تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فههنا علم امران من الامور الثلثة التي وضعت المقدمة لبيانها بقي الكلام في الامر الثالث وهو تحقيق ان موضوع المنطق ماذا فاشار اليه بقوله وموضوعه المعلوم آه

مقدمة في بيان الحاجة الى المنطق

الى قانون يعصم عنه وهو المنطق وموضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث انه يوصل الى مطلوب تصوري

قوله قانون القانون لفظ يوناني او سرياني موضوع في الاصل لمسطر الكتاب وفي الاصطلاح قضية كلية يعرف منها احكام جزئيات موضوعها كقول النحاة كل فاعل مرفوع فانه حكم كلي يعرف منه احوال جزئيات الفاعل قوله وموضوعه موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض الذاتي ما يعرض الشيء اما اولا وبالذات كالتعجب اللاحق للانسان من حيث انه انسان واما بواسطة امر مساو لذلك الشيء كالضحك الذي يعرض حقيقة للمتعجب ثم ينسب عرضه الى الانسان بالعرض والمجاز فافهم قوله المعلوم التصوري اعلم ان موضوع المنطق هو المعرف والحجة اما المعرف فهو عبارة عن المعلوم التصوري لكن لا مطلقا بل من حيث انه يوصل الى مجهول تصوري كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان واما المعلوم التصوري الذي لا يوصل الى مجهول تصوري فلا يسمى معرفا والمنطقي لا يبحث عنه كالامور الجزئية المعلومة نحو زيد وعمرو واما الحجة فهي عبارة عن المعلوم التصديقي لكن لا مطلقا ايضا

فيسمى معرفا او تصديقا فيسمى حجة **فصل** دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام

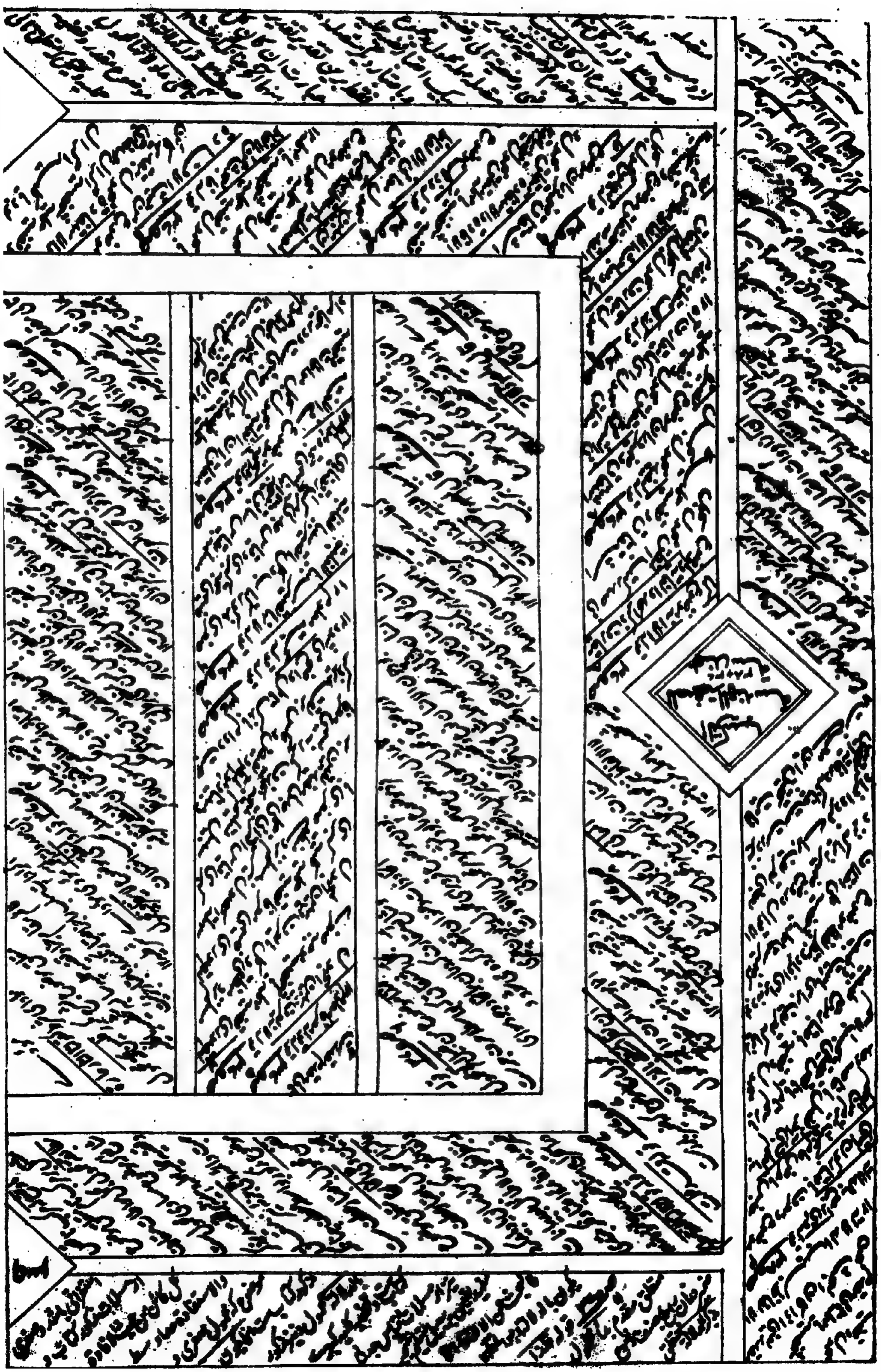
بل من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث الموصل الى التصديق بقولنا العالم حادث واما ما لا يوصل كقولنا النار حارة مثلا فليس بحجة والمنطقي لا ينظر فيه بل يبحث عن المعرف والحجة من حيث انهما كيف ينبغي ان يرتبا حتى يوصلا الى المجهول **قوله** معرفا لانه يعرف ويبين المجهول التصوري **قوله** حجة لانها تصير سببا للغلبة على الخصم والحجة في اللغة الغلبة فهذا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب **قوله** دلالة اللفظ قد علمت ان نظر المنطقي بالذات انما هو في المعرف والحجة وهما من قبيل المعاني لا الالفاظ الا انه كما يتعارف ذكر الحد والغاية والموضوع في صدر كتب المنطق ليفيد بصيرة في الشروع كذلك يتعارف ايراد مباحث الالفاظ بعد المقدمة ليتبين على الافادة والاستفادة وذلك بان يبين معاني الالفاظ المصطلحة المستعملة في محاورات اهل العلم من المفرد والمركب والكلي والجزئي والمتواطي والمشكك وغيرها فالبحث عن الالفاظ من حيث الافادة والاستفادة وهما انما تكونان بالدلالة فلذا بدأ بذكر الدلالة

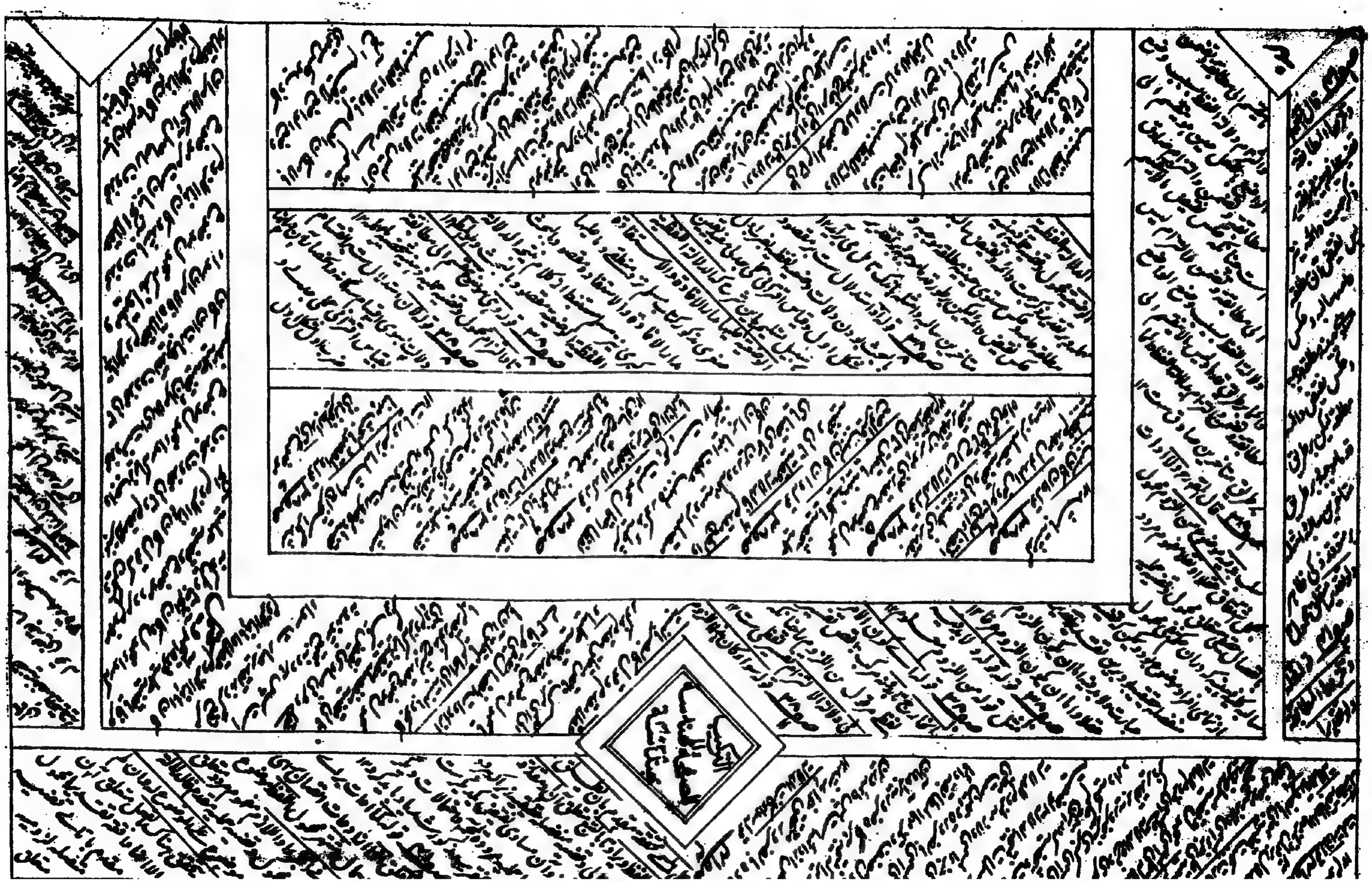
التصورات الذاتية وتقسيمها وتعريف اقسامها

قال الدلالة علی الوضعیة او التضمنیة او التزامیة قلت انه موضوع للعدم المضاف الی البصر بحیث یکون البصر

ولابد فیه من اللزوم عقلا او عرفا

وهی کون الشیٔ بحیث یلزم من العلم به العلم بشیٔ آخر والاول هو الدال والثانی هو المدلول والدال ان کان لفظا فالدلالة لفظیة والا فغیر لفظیة وکل منهما ان کان بسبب وضع الواضع وتعیینه الاول بازاء الثانی فوضعیة کدلالة لفظ زید علی ذاته ودلالة الدوال الاربع علی مدلولاتها وان کان بسبب اقتضاء الطبع حدوث الدال عند عروض المدلول فطبعیة کدلالة اح اح علی وجع الصدر ودلالة سرعة النبض علی الحمی وان کان بسبب امر غیر الوضع والطبع فالدلالة عقلیة کدلالة لفظ دیز المسموع من وراء الجدار علی وجود اللافظ وکدلالة الدخان علی النار فاقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث ههنا هی الدلالة اللفظیة الوضعیة او علیها مدار الافادة والاستفادة وهی تنقسم الی مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع اما علی تمام الموضوع له او علی جزئه او علی امر خارج عنه **قوله** ولابد فیه ای فی دلالة الالتزام **قوله** من اللزوم ای کون الامر الخارج بحیث یستحیل تصور الموضوع له بدونه سواء کان هذا اللزوم الذهنی عقلا کالبصر بالنسبة الی العمی





وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا ولا عكس والموضوع
ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فمركب

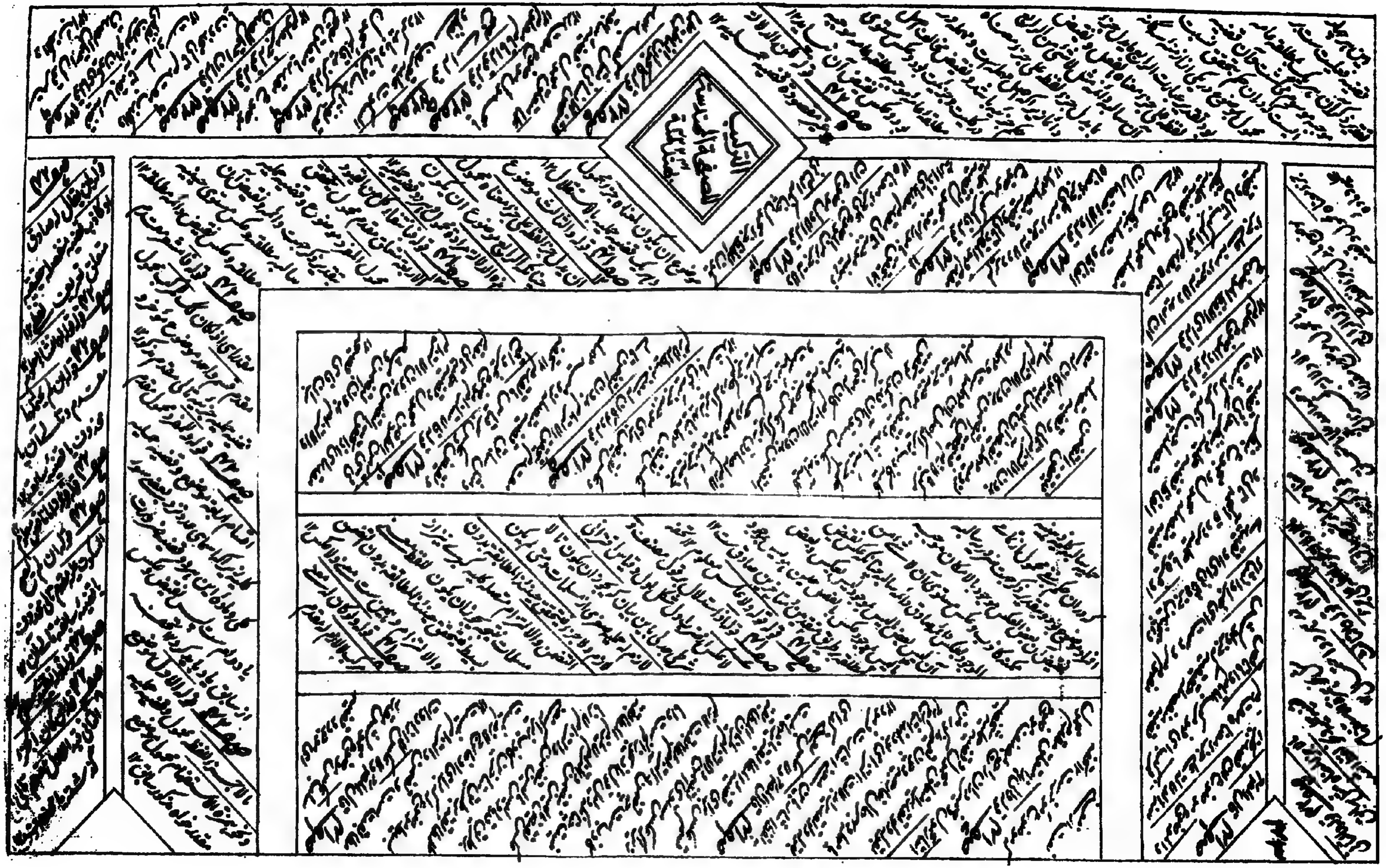
او عرفا كالجود بالنسبة الى الحاتم **قوله** وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا اذ لا شك ان الدلالة الوضعية
على جزء المسمى ولازمه فرع الدلالة على المسمى سواء كانت الدلالة على المسمى محققة بان يطلق اللفظ
ويراد به المسمى ويفهم منه الجزء واللازم بالتبع او مقدرة كما اذا اشتهر اللفظ في الجزء او اللازم فالدلالة
على الموضوع له وان لم تتحقق هناك بالفعل الا انها واقعة تقديرا بمعنى ان لهذا اللفظ معنى قصد
من اللفظ لكان دلالته عليه مطابقة واليه اشار بقوله ولو تقديرا **قوله** ولا عكس اذ يجوز ان
يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له ولا لازم له فيتحقق حينئذ المطابقة بدون التضمن والالتزام
ولو كان له معنى مركب لا لازم له فيتحقق التضمن بدون الالتزام ولو كان له معنى بسيط له لازم
تحقق الالتزام بدون التضمن فالاستلزام غير واقع في شيء من الطرفين **قوله** والموضوع اي
اللفظ الموضوع ان اريد دلالته جزء منه على جزء معناه فهو المركب والا فهو المفرد فالمركب انما يتحقق
من امور اربعة **الاول** ان يكون للفظ جزء **والثاني** ان يكون لمعناه جزء **والثالث** ان يدل
جزء اللفظ على جزء معناه **والرابع** ان تكون هذه الدلالة مرادة فبانتفاء كل من القيود الاربعة

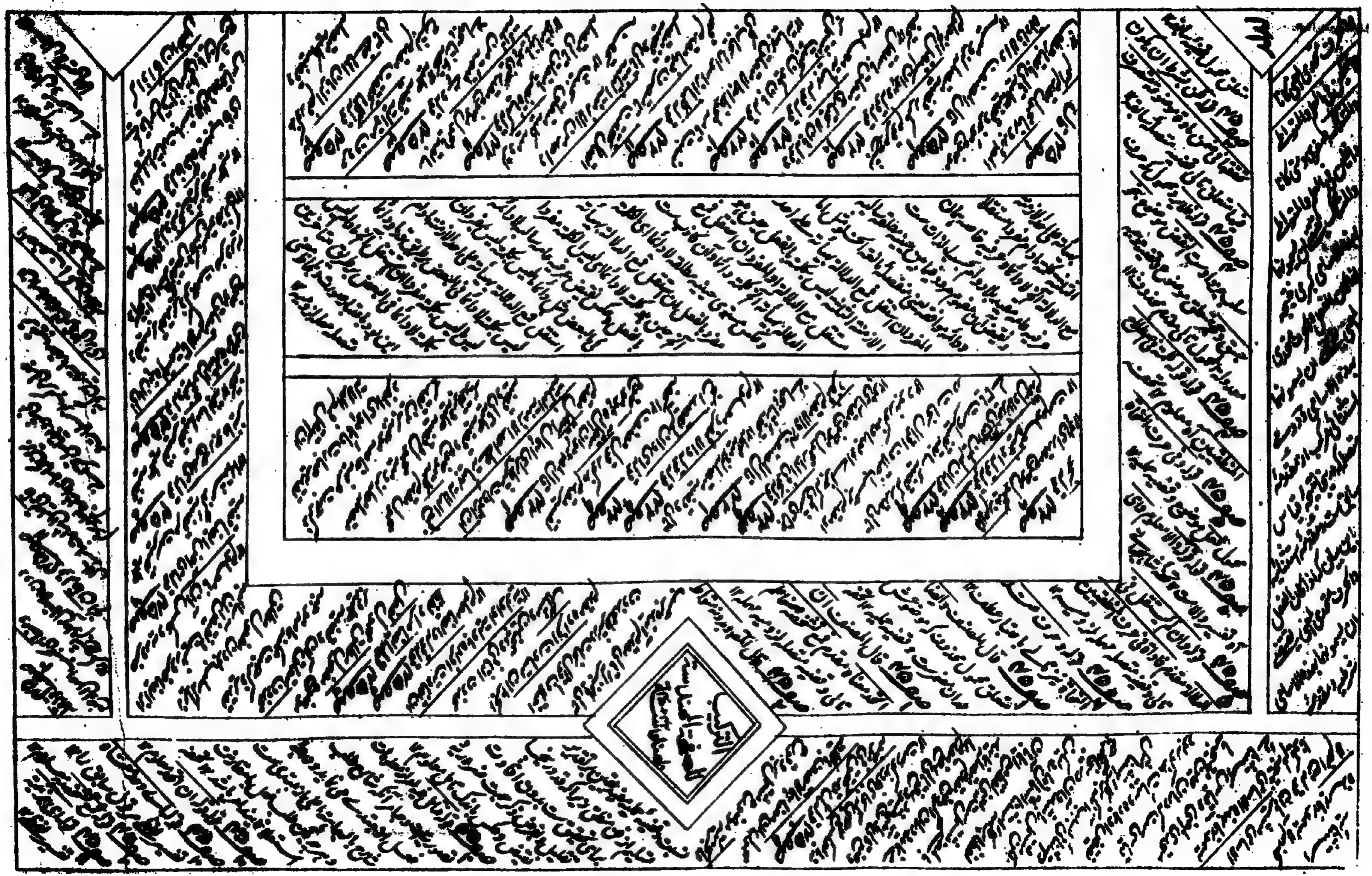
التصور
المركب وتعريفه وشرط
تحققه

المفرد وتعريفه واقسامه

اما تام خبرا وانشاء واما ناقص تقييدي او غيره والا فمفرد وهو ان استقل فمع الدلالة بهيأته على احد الازمنة الثلثة

يتحقق المفرد فلما ركب قسم واحد للمفرد واقسام اربعة **الاول** ما لا جزء للفظه نحو همزة الاستفهام **والثاني** ما لا جزء لمعناه نحو لفظ الله **والثالث** ما لا دلالة لجزء لفظه على جزء معناه كزيد وعبد الله علما **والرابع** ما يدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق علما للشخص الانساني **قوله** اما تام اي يصح السكوت عليه كزيد قائم **قوله** خبرا ان احتمل الصدق والكذب اي يكون من شانه ان يتصف بهما بان يقال له صادق او كاذب **قوله** او انشاء ان لم يحتملهما **قوله** واما ناقص ان لم يصح السكوت عليه **قوله** تقييدي ان كان الجزء الثاني قيدا للاول نحو غلام زيد ورجل فاضل او قائم في الدار **قوله** او غيره ان لم يكن الثاني قيدا للاول نحو في الدار وخمسة عشر **قوله** والا فمفرد اي وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه **قوله** وهو ان استقل في الدلالة على معناه بان لا يحتاج فيها الى ضم ضميمة **قوله** بهيأته بان يكون بحيث كلما تحققت هيأته التركيبية في مادة موضوعة تصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلثة كهيأة نصر





كلمة وبدونها اسم والافاداة وايضا ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعا علم وبدونه متواط

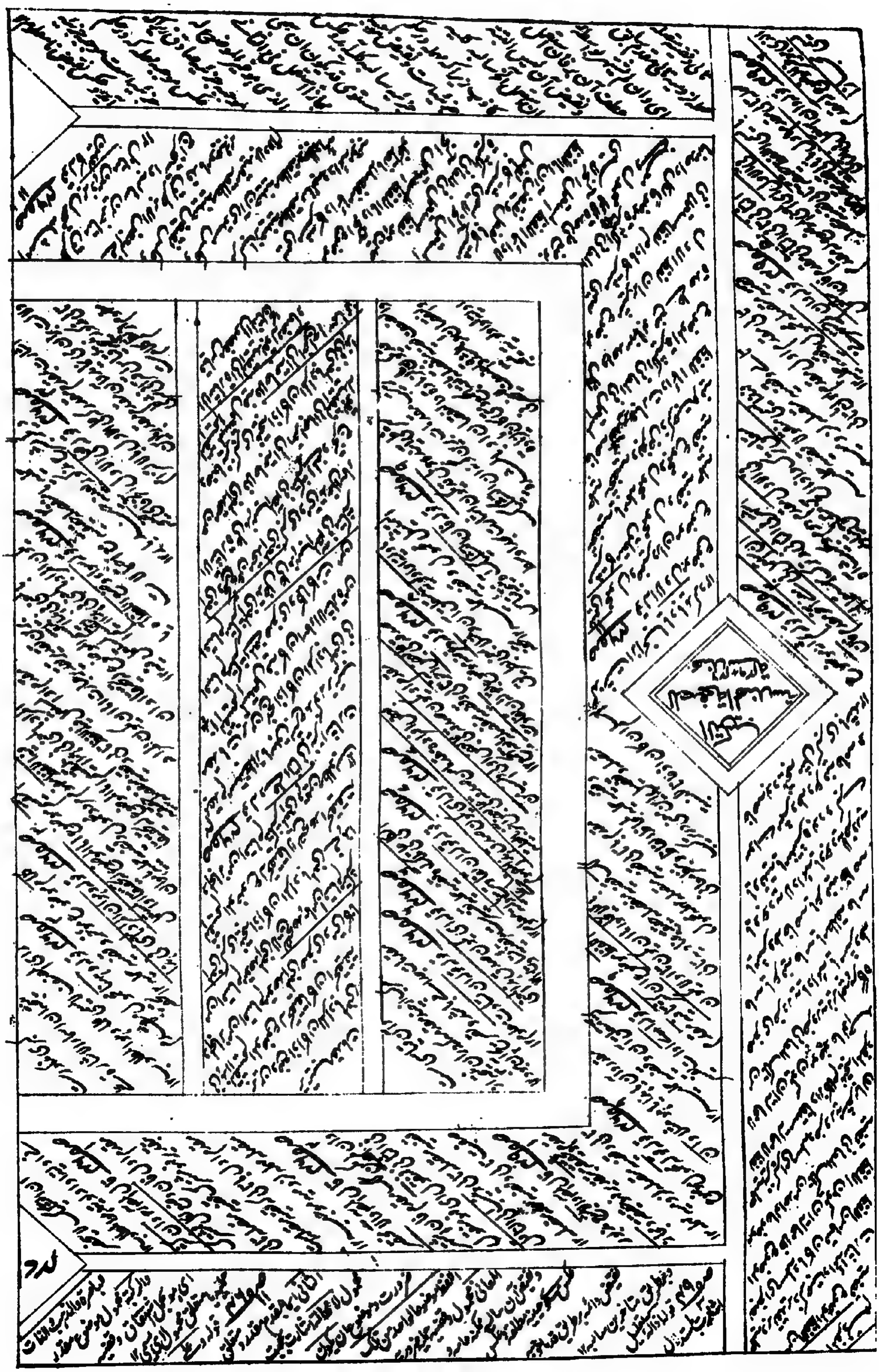
وهي مقسمة من ثلثة حروف مفتوحة متوالية كلما تحققت فهم الزمان الماضي لكن بشرط ان يكون تحققها في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو جسق وحجر قوله كلمة في اصطلاح المنطقيين وفي عرف النحاة فعل قوله والا اي وان لم يستقل في الدلالة فاداة في عرف المنطقيين وحرف عند النحاة قوله وايضا مفعول مطلق لفعل محذوف اي آض ايضا اي رجع رجوعا وفيه اشارة الى ان هذه القسمة ايضا لمطلق المفرد لا للاسم وفيه بحث فانه يقتضي ان يكون الفعل والحرف اذا كانا متحدي المعنى داخلين في العلم والمتواطي والمشكك مع انهم لا يسمونهما بهذه الاسامي بل قد تحقق في موضعه ان معناهما لا يتصف بالكلية والجزئية فتامل فيه قوله ان اتحد اي وحد معناه قوله فمع تشخصه اي جزئيته قوله وضعا اي بحسب الوضع دون الاستعمال فان ما يكون مدلوله كليا في الاصل ومشخصا في الاستعمال كاسما الاشارة على راي المصنف لا يسمى علما

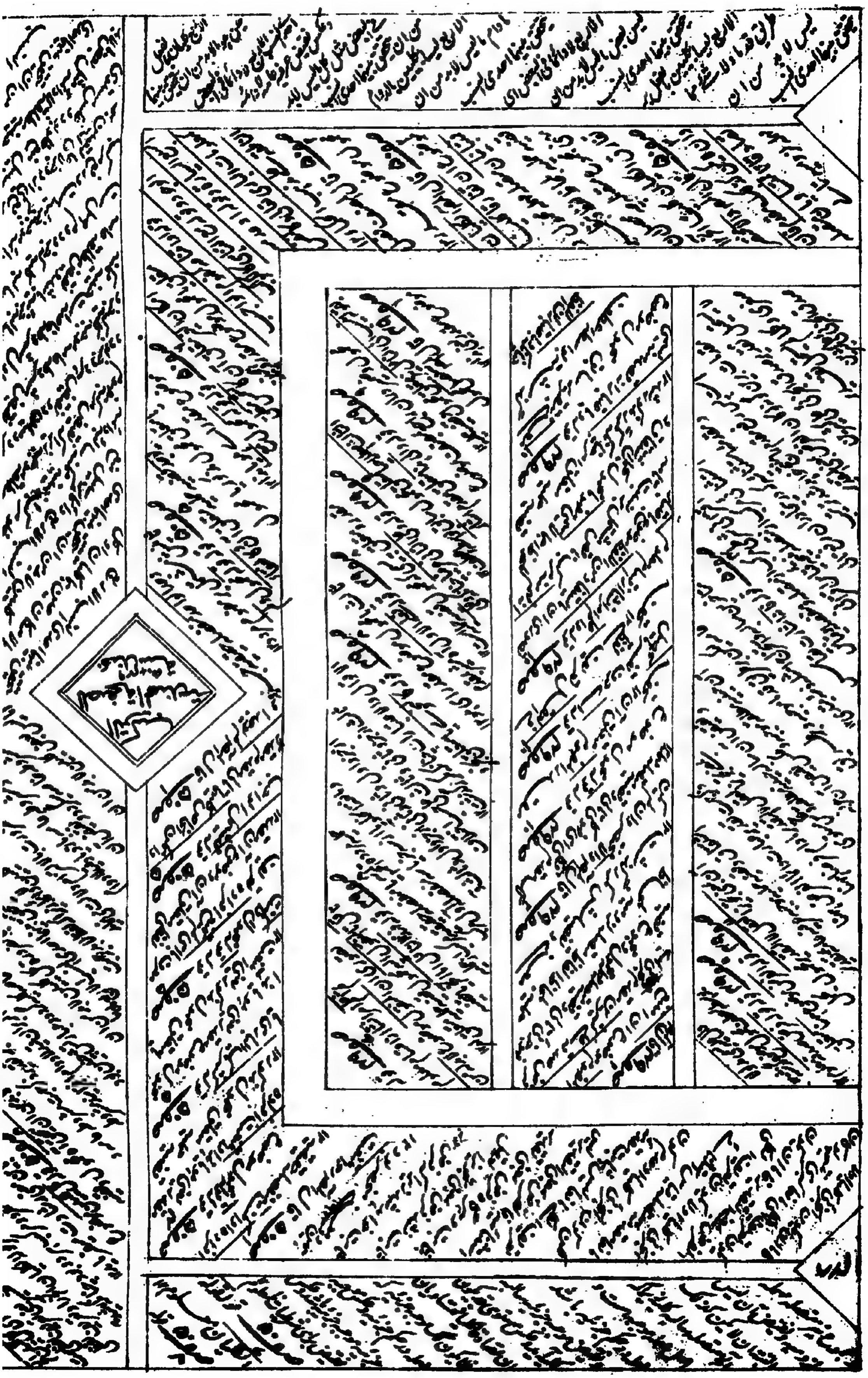
التصورات من المفرد مشكك و مشترك و منقول

ان تساوت افراده و مشكك ان تفاوتت باولية او اولوية وان كثر فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل

وههنا كلام وهو ان المراد بالمعنى في هذا التقسيم اما الموضوع له تحقيقا او ما استعمل فيه اللفظ سواء وضع اللفظ له تحقيقا او تاويلا على الاول لا يصح عد الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى وعلى الثاني يدخل نحو اسماء الاشارة على مذهب المصنف في متكثر المعنى ويخرج عن متحد المعنى فلا حاجة في اخراجها الى التقييد بقوله وضعا قوله ان تساوت اي يكون صدق هذا المعنى الكلي على تلك الافراد على السوية قوله ان تفاوتت اي يكون صدق هذا المفهوم على بعض افراده مقدما على صدقه على بعض آخر بالعلية او يكون صدقه على بعض اولى وانسب من صدقه على بعض آخر وغرضه بقوله ان تفاوتت باولية او اولوية مثلا فان التشكيك لا ينحصر فيهما بل قد يكون بالزيادة والنقصان او بالشدة والضعف قوله وان كثر اي اللفظ ان كثر معناه المستعمل هو فيه فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لكل واحد من تلك المعاني ابتداء بوضع على حدة او لا يكون كذلك الاول يسمى مشتركا كالعين للباصرة والذهب والذات والركبة وعلى الثاني

وجه الدفع ان الكلام في اللفظ الموضوع فما لا يكون موضوعا لواحد من المعاني فهو خارج عن المقسم اذ ليس غرض متعلق به هو لوي انسيس رح جلد تحفه





والا فحقيقة ومجاز **فصل** المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي

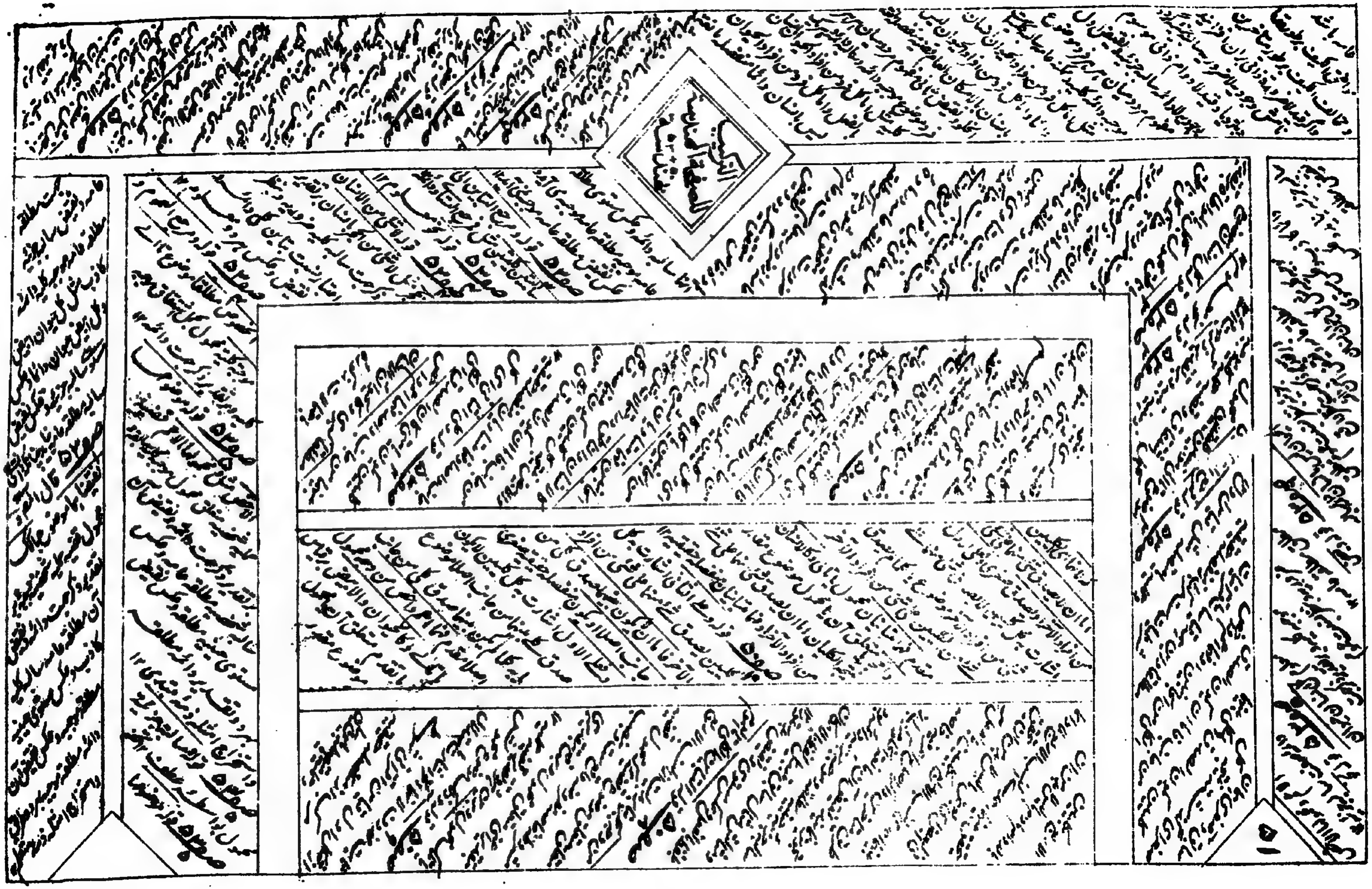
فلا محالة ان يكون اللفظ موضوعا لواحد من تلك المعاني اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع ثم انه استعمل في معنى آخر فان اشتهر في الثاني وترك استعماله في المعنى الاول بحيث يتبادر منه الثاني اذا اطلق مجردا عن القرائن فهذا يسمى منقولا وان لم يشتهر في الثاني ولم يهجر الاول بل تستعمل تارة في الاول واخرى في الثاني فان استعمل في الاول اي المعنى الموضوع له يسمى اللفظ حقيقة وان استعمل في الثاني الذي هو غير الموضوع له يسمى مجازا ثم اعلم ان المنقول لا بد له من ناقل عن المعنى الاول المنقول عنه الى المعنى الثاني المنقول اليه فهذا الناقل اما اهل الشرع او اهل العرف العام او اهل الاصطلاح الخاص كالنحوي مثلا فعلى الاول يسمى منقولا شرعيا وعلى الثاني عرفيا وعلى الثالث اصطلاحيا والى هذا اشار بقوله منسوب الى الناقل **قوله** المفهوم اي ما يحصل في العقل واعلم ان ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنى وباعتبار ان اللفظ دال عليه يسمى مدلولا **قوله** فرض صدقه الفرض ههنا بمعنى

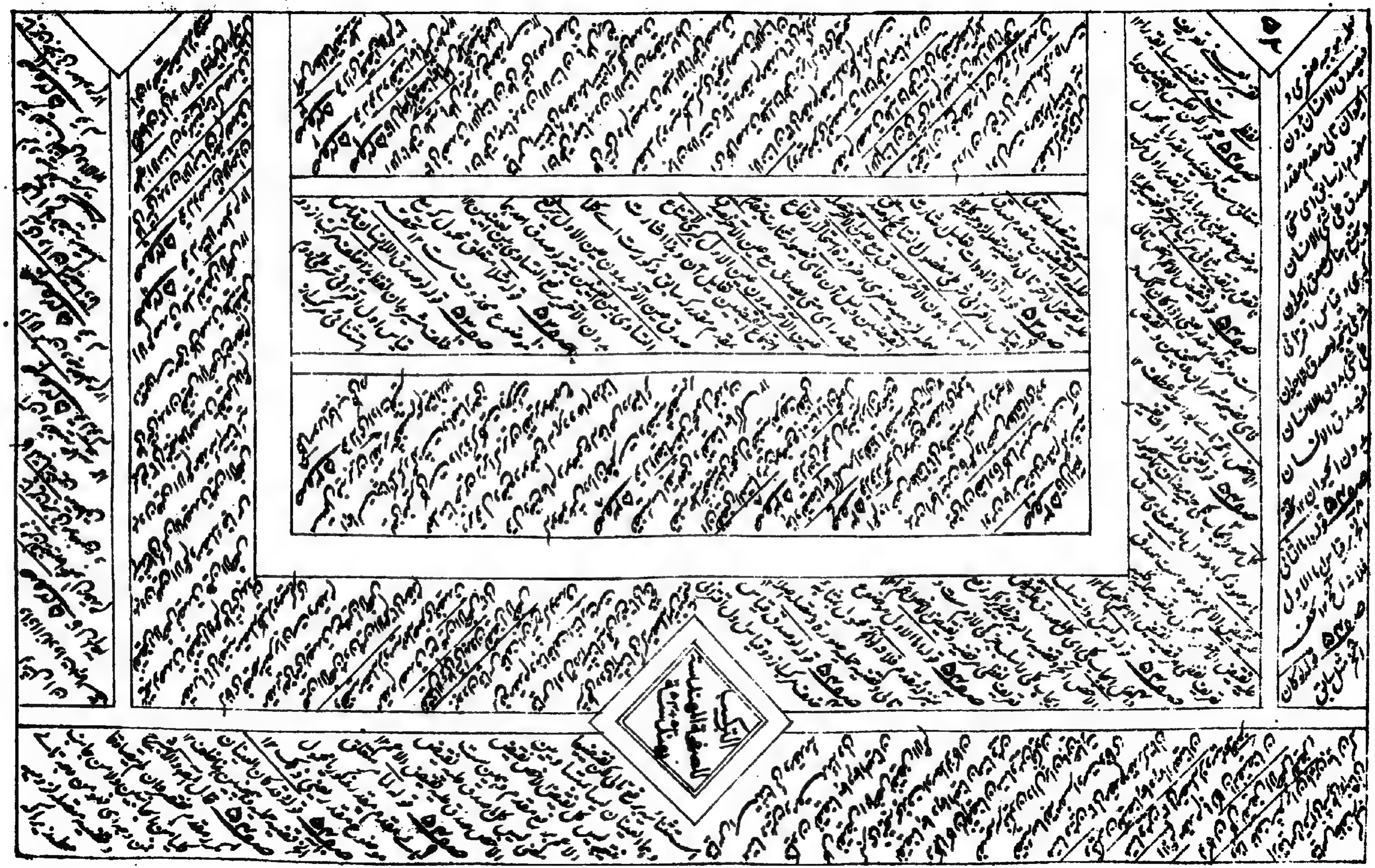
امتنعت افرادها ولمكنت ولم يوجد او وجد الواحد فقط مع امكان الغير
او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه فصل الكليان ان تفارقا
كليا فمتباينان والا فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان

تجويز العقل لا التقدير فانه لا يستحيل تقدير صدق الجزئي على كثيرين **قوله** امتنعت
افراده كشريك الباري **قوله** او امكنت اي لم تمتنع افراده فيشمل الواجب والممكن
الخاص كليهما **قوله** ولم يوجد كالعنقاء **قوله** مع امكان الغير كالشمس **قوله** او امتناعه كمفهوم
الواجب الوجود **قوله** مع التناهي كالكواكب السبع السيارة **قوله** او عدمه كمعلومات
الباري تعالى وكالنفس الناطقة على مذهب الحكماء **قوله** الكليان اه اي كل
كليين لابد من ان يتحقق بينهما احدى النسب الاربع التباين الكلي والتساوي
والعموم المطلق والعموم من وجه وذلك لانهما اما ان لا يصدق شيء منهما على
شيء من افراد الآخر او يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر
وعلى الثاني فاما ان لا يكون بينهما صدق كلي من جانب اصلا او يكون فعلى الاول
فهما اعم وخص من وجه كالحيوان والابيض وعلى الثاني فاما ان يكون الصدق الكلي من الجانبين

النسب الاربع بين الكليين ونقيضيهما

مطلق الصدق الكلي سواء كان من جانب واحد او من جانبين بطريق عموم المجاز وانه بنيه على هذا المراد عطف قوله او من جانب على قوله





و نقيضاهما كك او من جانب فاعم واخص مطلقا

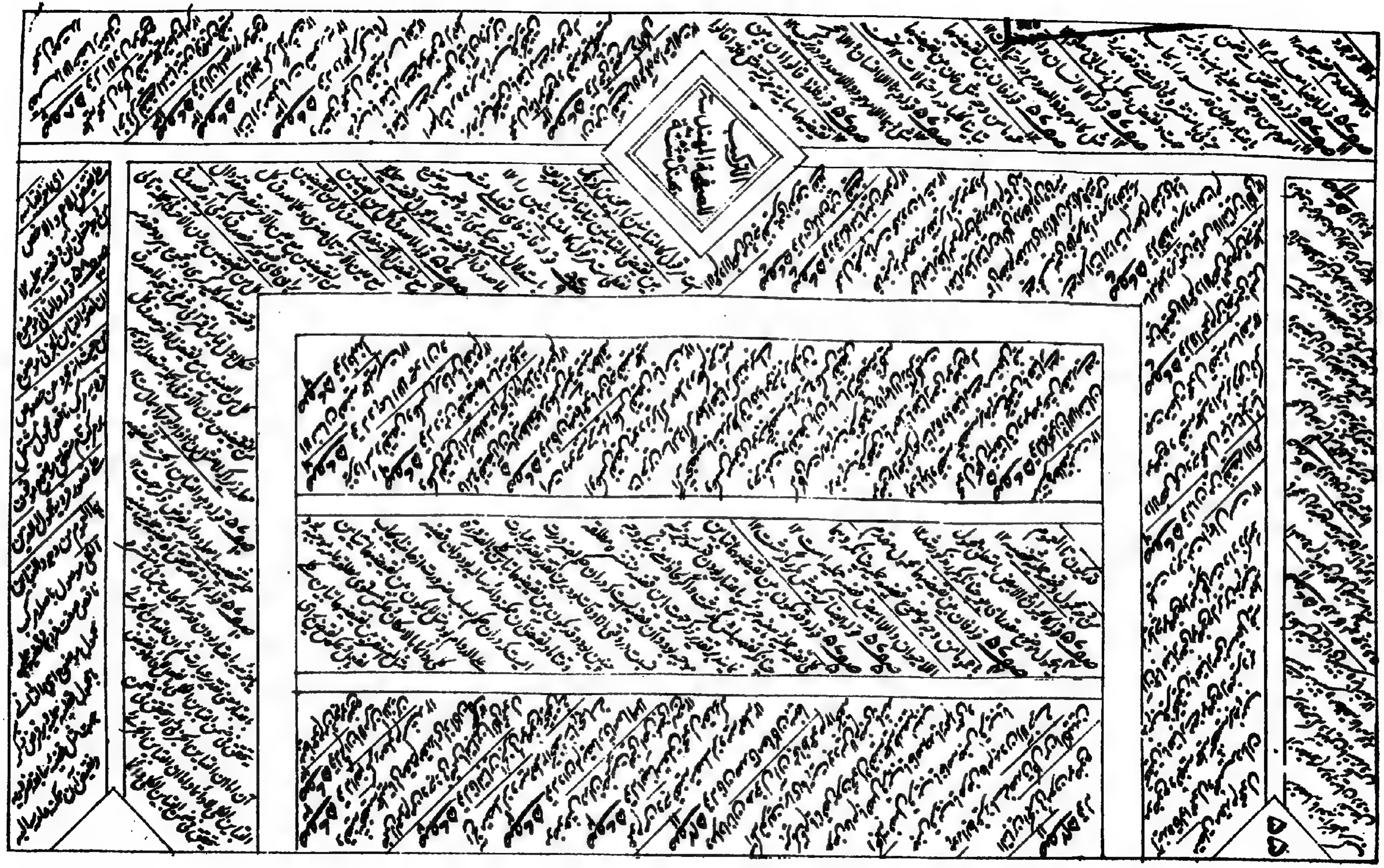
اذ من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فهما اعم واخص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوي الى موجبتين كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومرجع التباين الى سالبتين كليتين نحو لاشئ من الانسان بحجر ولاشئ من الحجر بانسان ومرجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم والخصوص من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين جزئيتين نحو بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان

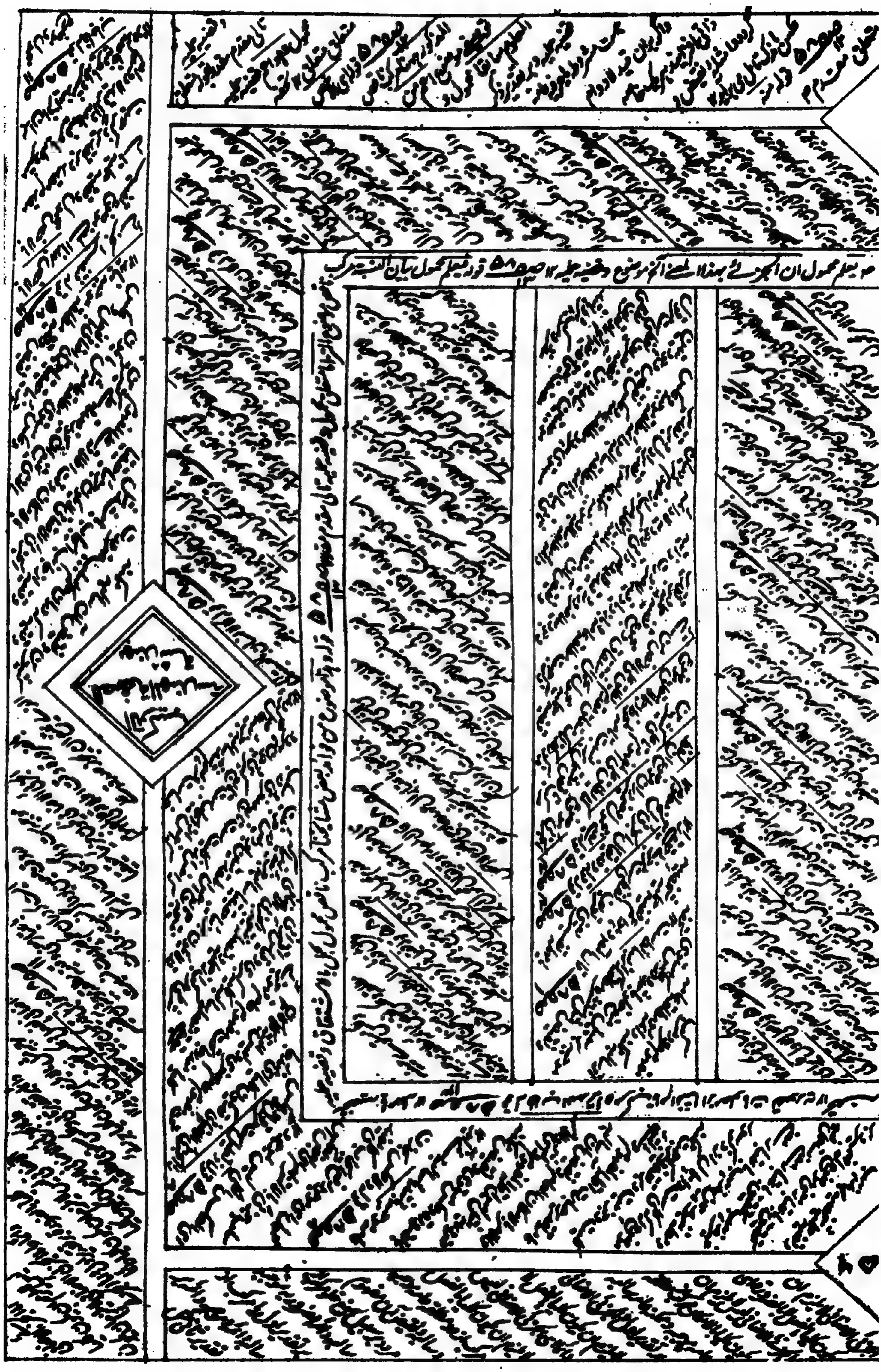
قوله ونقيضاهما كك يعني ان نقيضي المتساويين ايضا متساويان اي كل ما صدق عليه احد النقيضين صدق عليه نقيض الآخر اذ لو صدق احدهما بدون الآخر لصدق مع عين الآخر ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين فيصدق عين الآخر بدون عين الاول لامتناع اجتماع النقيضين وهذا يرفع التساوي بين العينين مثلا لو صدق اللاانسان على شئ ولم يصدق عليه اللاناطق لصدق عليه الناطق فيصدق الناطق هنا

فان قيل ان نقيضي الممكن العام والدائمي متساويان فانه لو لم يصدق اللادائمي على كل ما يصدق عليه اللاممكن العام

ونقيضاهما بالعكس والا فمن وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي

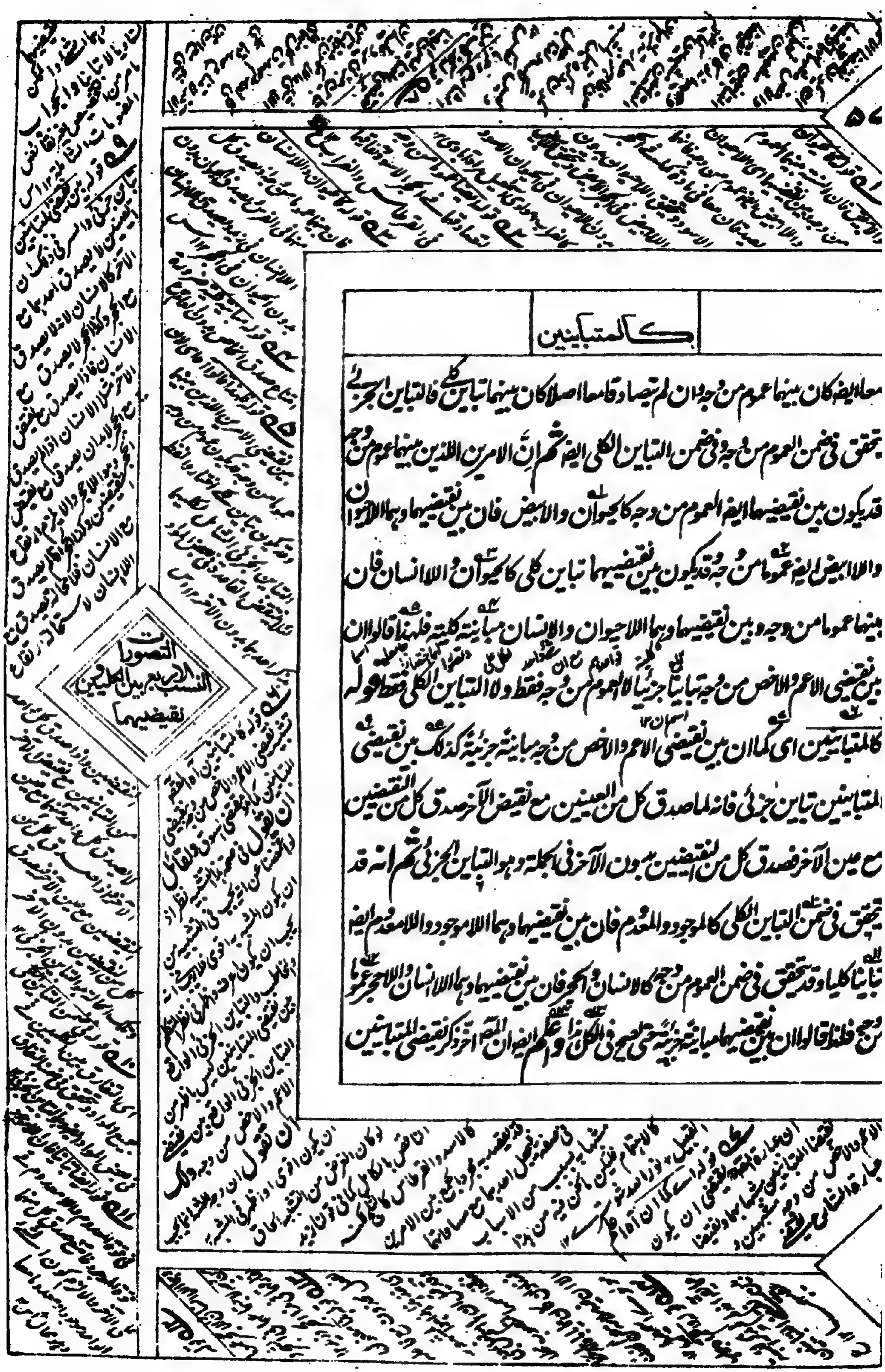
بدون الانسان هذا خلف **قوله** ونقيضاهما بالعكس اي نقيض الاعم والاخص مطلقا اعم واخص مطلقا لكن بعكس العينين فنقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم يعني كل ما صدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض الاخص وليس كل ما صدق عليه نقيض الاخص صدق عليه نقيض الاعم **اما الاول** فلانه لو صدق نقيض الاعم على شيء بدون نقيض الاخص لصدق مع عين الاخص فيصدق عين الاخص بدون عين الاعم هف مثلا لو صدق اللاحيوان على شيء بدون اللاانسان لصدق عليه الانسان لانه لو لم يصدق عليه الانسان لزم ارتفاع النقيضين ويمتنع هناك صدق الحيوان لاستحالة اجتماع النقيضين فيصدق الانسان بدون الحيوان **واما الثاني** فلانه بعد ما ثبت ان كل نقيض الاعم نقيض الاخص لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لكان النقيضان متساويين فيكون نقيضاهما وهما العينان متساويين لما مر فكان العينان اعم واخص مطلقا هف **قوله** والا فمن وجه اي وان لم يتصادقا كليا من جانبين والا من جانب واحد فمن وجه **قوله** تباين جزئي التباين الجزئي هو صدق كل من الكليين بدون الآخر في الجملة فان صدقا





كالمتباينين

معا ايضا كان بينهما عموم من وجه وان لم يتصادقا معا اصلا كان بينهما تباين كلي فالتباين الجزئي
يتحقق في ضمن العموم من وجه وفي ضمن التباين الكلي ايضا ثم ان الامرين اللذين بينهما عموم من وجه
قد يكون بين نقيضيهما ايضا العموم من وجه كالحيوان والابيض فان بين نقيضيهما وهما اللاحيوان
واللاابيض ايضا عموما من وجه وقد يكون بين نقيضيهما تباين كلي كالحيوان واللاانسان فان
بينهما عموما من وجه وبين نقيضيهما وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فلهذا قالوا ان
بين نقيضي الاعم والاخص من وجه تباينا جزئيا لا العموم من وجه فقط ولا التباين الكلي فقط قوله
كالمتباينين اي كما ان بين نقيضي الاعم والاخص من وجه مباينة جزئية كذلك بين نقيضي
المتباينين تباين جزئي فانه لما صدق كل من العينين مع نقيض الآخر صدق كل من النقيضين
مع عين الآخر فصدق كل من النقيضين بدون الآخر في الجملة وهو التباين الجزئي ثم انه قد
يتحقق في ضمن التباين الكلي كالموجود والمعدوم فان بين نقيضيهما وهما اللاموجود واللامعدوم ايضا
تباينا كليا وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه كالانسان والحجر فان بين نقيضيهما وهما اللاانسان واللاحجر عموما
من وجه فلهذا قالوا ان بين نقيضيهما مباينة جزئية حتى يصح في الكل هذا واعلم ايضا ان المصنف اخر ذكر نقيضي المتباينين



الجزئي للاخص تعريف لفظ الجزئي الاضافي اذ قد علم في بيان النسب الاربع معنى الاخص

وقد يقال الجزئي للاخص من الشيء وهو اعم

بوجهين الاول قصد الاختصار بقياسه على نقيض الاعم والاخص من وجه والثاني ان تصور التباين
الجزئي من حيث انه مجرد عن خصوص فرديه موقوف على تصور فرديه اللذين هما العموم من وجه والتباين
الكلي فقيل ذكر فرديه كليهما لا ثاني ذكره قوله وقد يقال الجزئي اه يعني ان لفظ الجزئي كما يطلق على
المفهوم الذي يمتنع ان يجوز العقل صدقه على كثيرين كذلك يطلق على الاخص من شيء فعلى الاول
يقيد بقيد الحقيقي وعلى الثاني بالاضافي والجزئي بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى الاول اذ كل
جزئي حقيقي فهو مندرج تحت مفهوم عام ولا عكس اذ الجزئي
الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان ولك ان تحمل قوله وهو اعم على جواز
سوال مقدر كان قائلا يقول الاخص على ما علم سابقا هو الكلي الذي يصدق عليه كلي آخر صدقا
كليا ولا يصدق هو على ذلك الآخر كذلك والجزئي الاضافي لا يلزم ان يكون كليا بل قد يكون
جزئيا حقيقيا فتفسير الجزئي الاضافي بالاخص بهذا المعنى تفسير بالاخص فاجاب بقوله
وهو اعم اي الاخص المذكور ههنا اعم من المعلوم سابقا ومنه يعلم ان الجزئي بهذا المعنى اعم
من الجزئي الحقيقي فيعلم بيان النسبة التي اما وهذا من فوائد بعض مشايخنا طاب الله ثراه

التصورات
الجزئي الاضافي
وتعريفه

والكليات خمس الاول الجنس وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو فان كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو
الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم النامي

قوله والكليات خمس اي الكليات التي لها افراد بحسب نفس الامر الذهني او في الخارج منحصرة في خمسة
انواع واما الكليات الفرضية التي لا مصداق لها خارجا ولا ذهنا فلا يتعلق بالبحث عنها غرض
يعتد به ثم الكلي اذا نسب الى افراده المحققة في نفس الامر فاما ان يكون عين حقيقة تلك الافراد وهو
النوع او جزء حقيقتها فان كان تمام المشترك بين شيء منها وبين بعض آخر فهو الجنس والا فهو الفصل
ويقال لهذه الثلثة ذاتيات او خارجا عنها ويقال له العرضي فاما ان يختص بافراد حقيقة
واحدة او لا يختص فالاول هو الخاصة والثاني هو العرض العام فهذا دليل انحصار الكليات
في الخمس قوله المقول اي المحمول قوله في جواب ما هو اعلم ان ما هو سؤال عن تمام الحقيقة فان اقتصر
في السؤال على ذكر امر واحد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة به فيقع النوع في الجواب ان كان
المذكور امرا شخصيا او الحد التام ان كان المذكور حقيقة كلية وان جمع في السؤال بين امور كان السؤال عن
تمام الماهية المشتركة بين تلك الامور ثم تلك الامور ان كانت متفقة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المتحدة

الكليات الخمس

الاول من الكليات الخمس الجنس

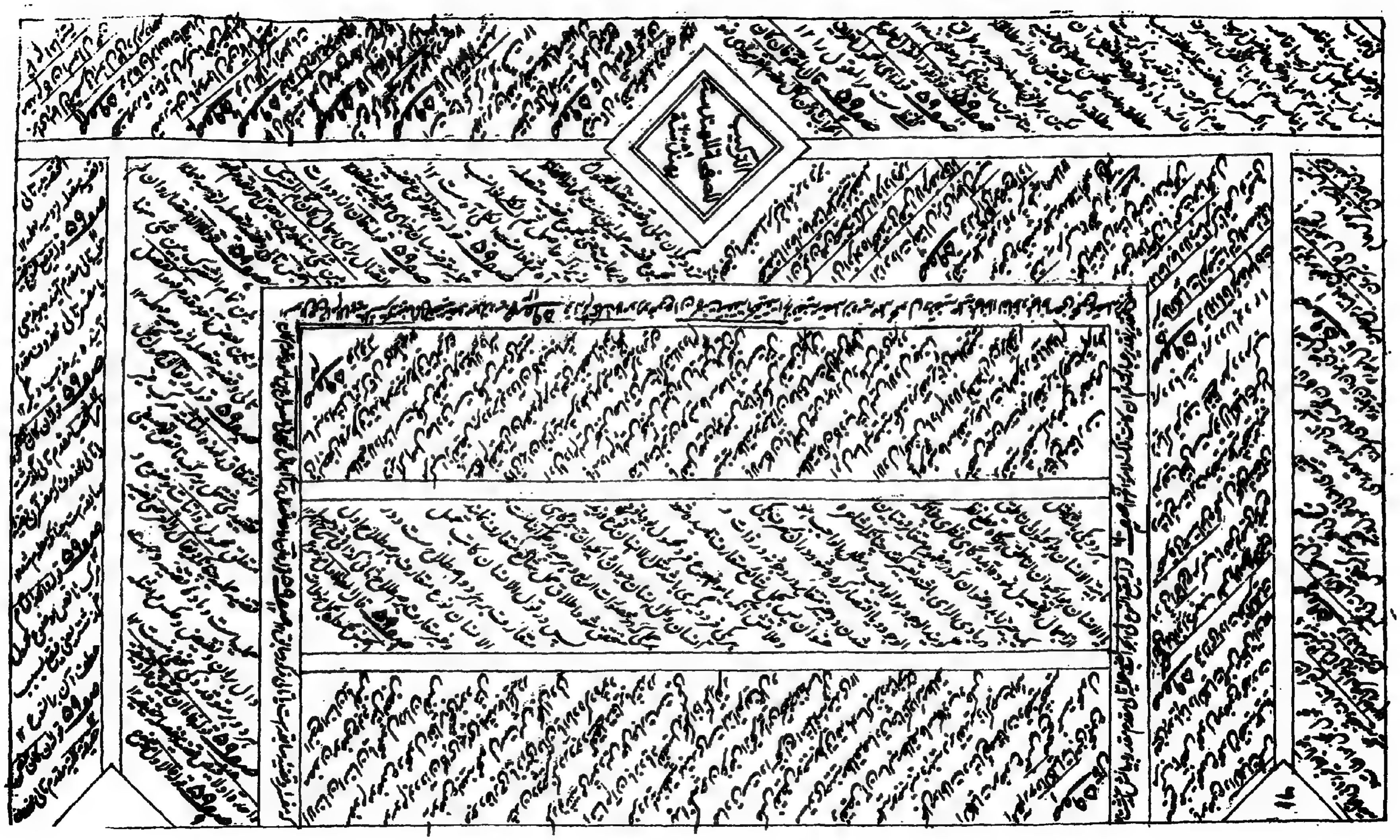
الثاني النوع وهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو مختص باسم الاضافي كالاول بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الانسان

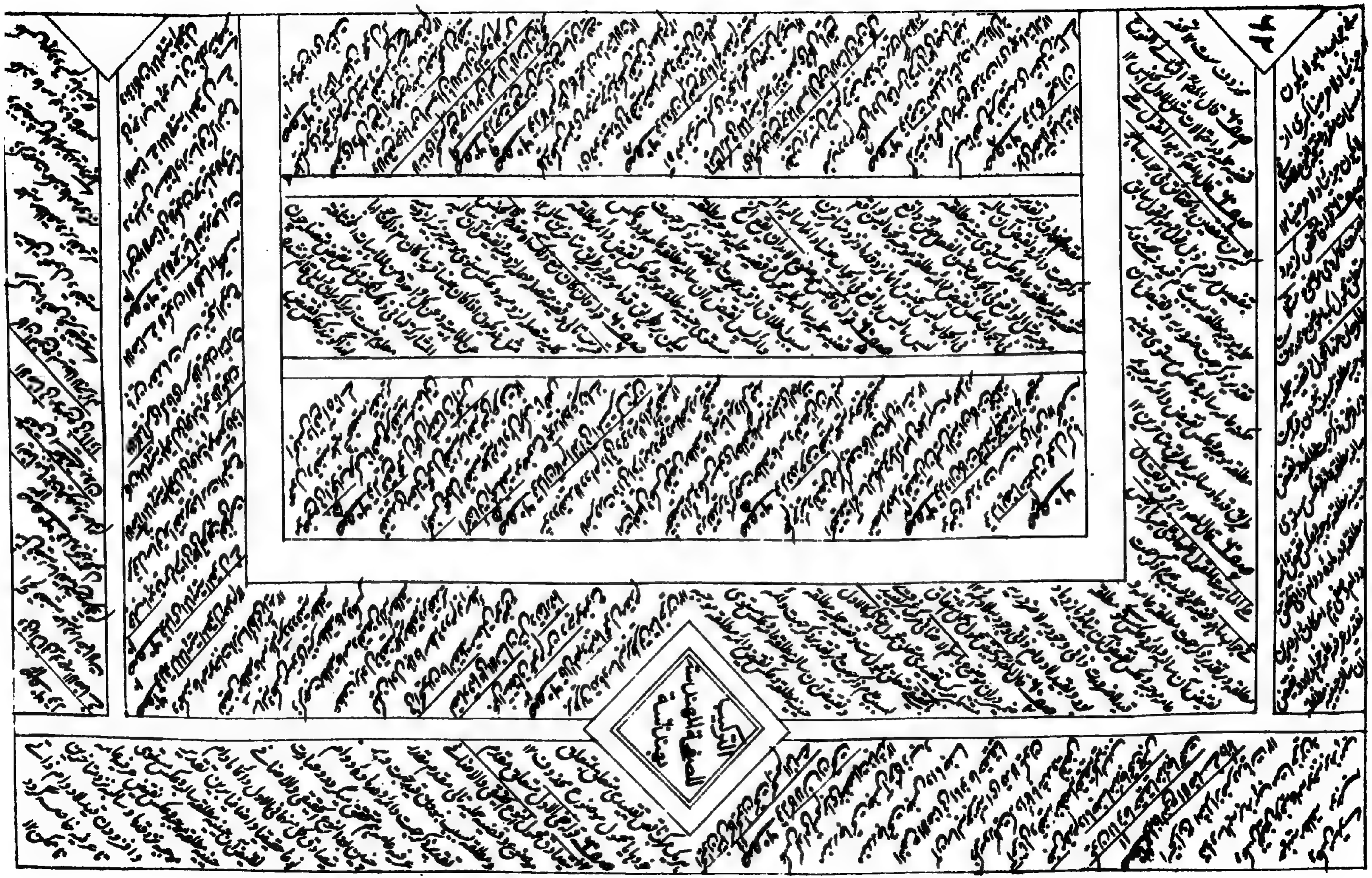
في تلك اللهم وقع النوع ايضا في الجواب وان كانت مختلفة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقائق المختلفة وقد عرفت ان تمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس فيقع الجنس في الجواب فالجنس لا بد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المختلفة المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد من الماهيات المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فبعيد كالجسم حيث يقع جوابا عن السؤال بالانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال بالانسان والشجر والفرس مثلا قوله الماهية المقول اي الماهية المقول في جواب ما هو فلا يكون الا كليا ذاتيا لما تحته لا جزئيا ولا عرضيا لشخص كزيد والصنف كالرومي مثلا خارجان عنها فالنوع الاضافي وانما يكون نوعا حقيقيا مندرجا تحت جنس كالانسان تحت الحيوان واما جنسا مندرجا تحت جنس آخر كالحيوان تحت الجسم النامي ففي الاول يتصادق النوع الحقيقي والاضافي وفي الثاني يوجد الاضافي بدون الحقيقي ويكون ايضا تحقق الحقيقي بدون الاضافي فيما اذا كان النوع بسيطا لا جزء له كالحيوان وقد مثل بالنقطة وفيه مناقشة

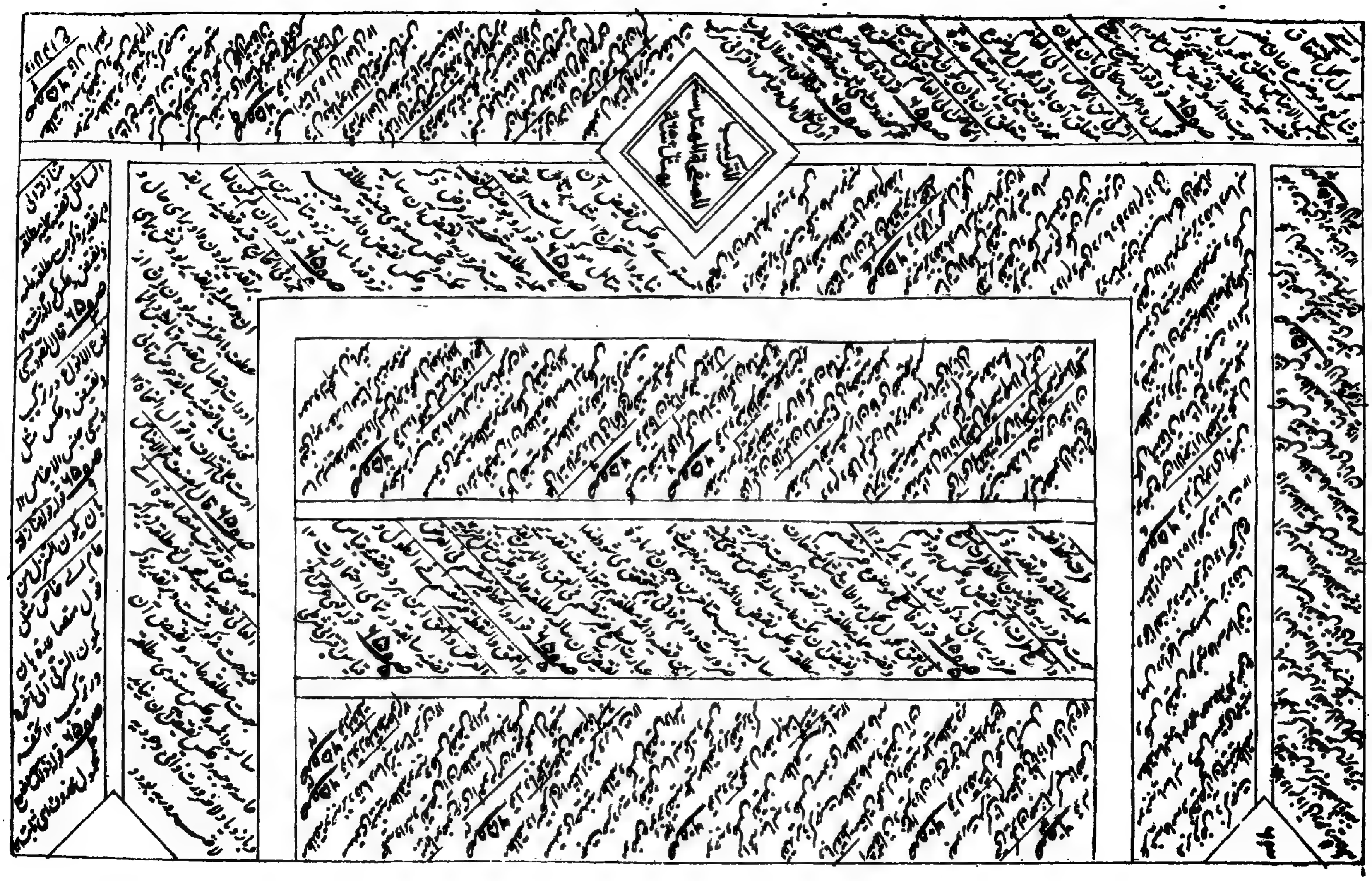
يكون نوعا حقيقيا الخ وبين قوله ويجوز ايضا تحقق الحقيقة بدون الاضافي منافاة لكن يخفى تفصيل

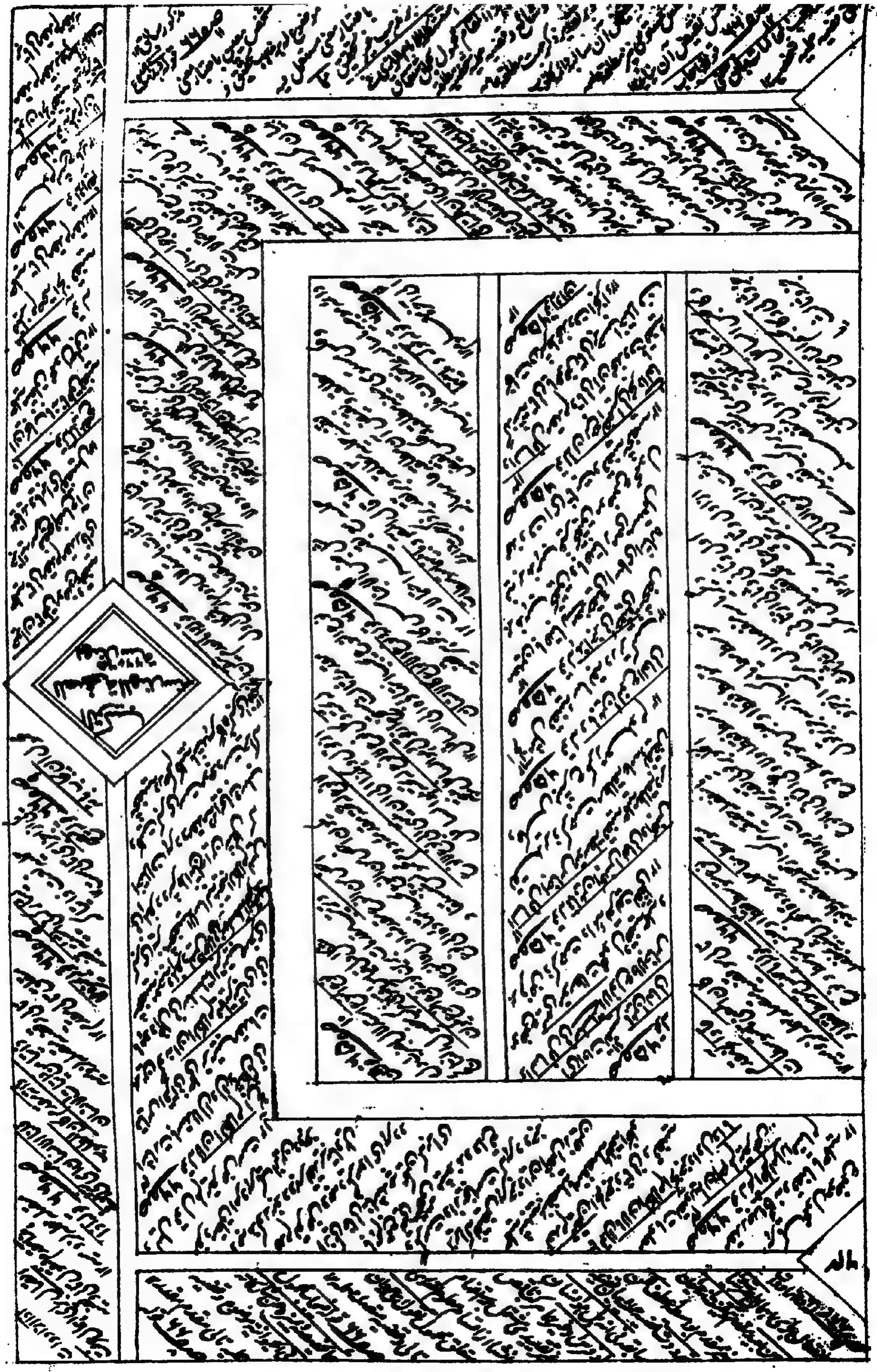
الشاني من الكليات الخمس

النوع









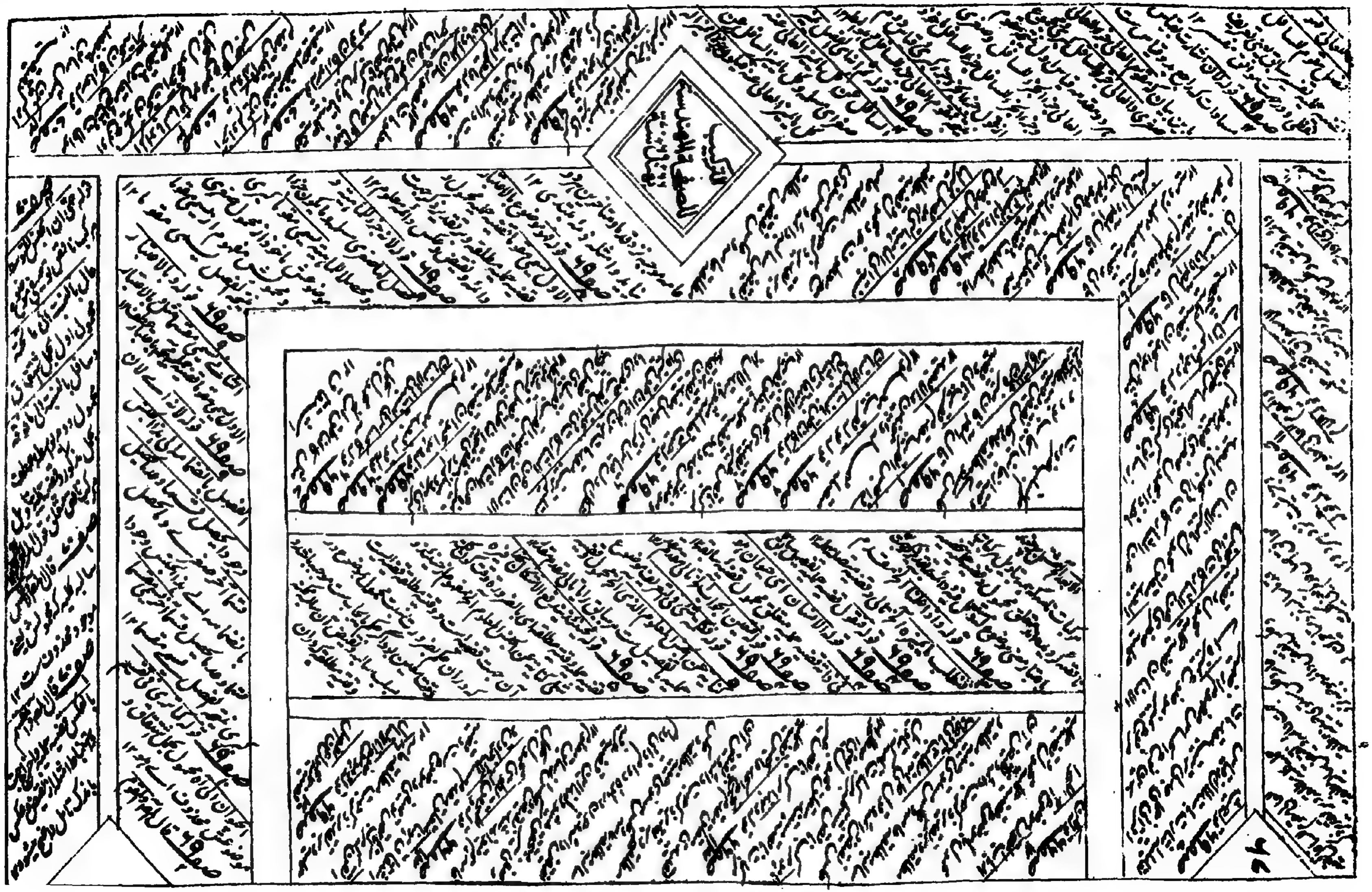
وتقارُبُهما في الحيوان والنقطة ثم الاجناس قد ترتب متصاعدة
الى العالي كالجوهر ويسمّى جنس الاجناس والانواع متنازلة الى
السافل ويسمّى نوع الانواع وما بينهما متوسطات

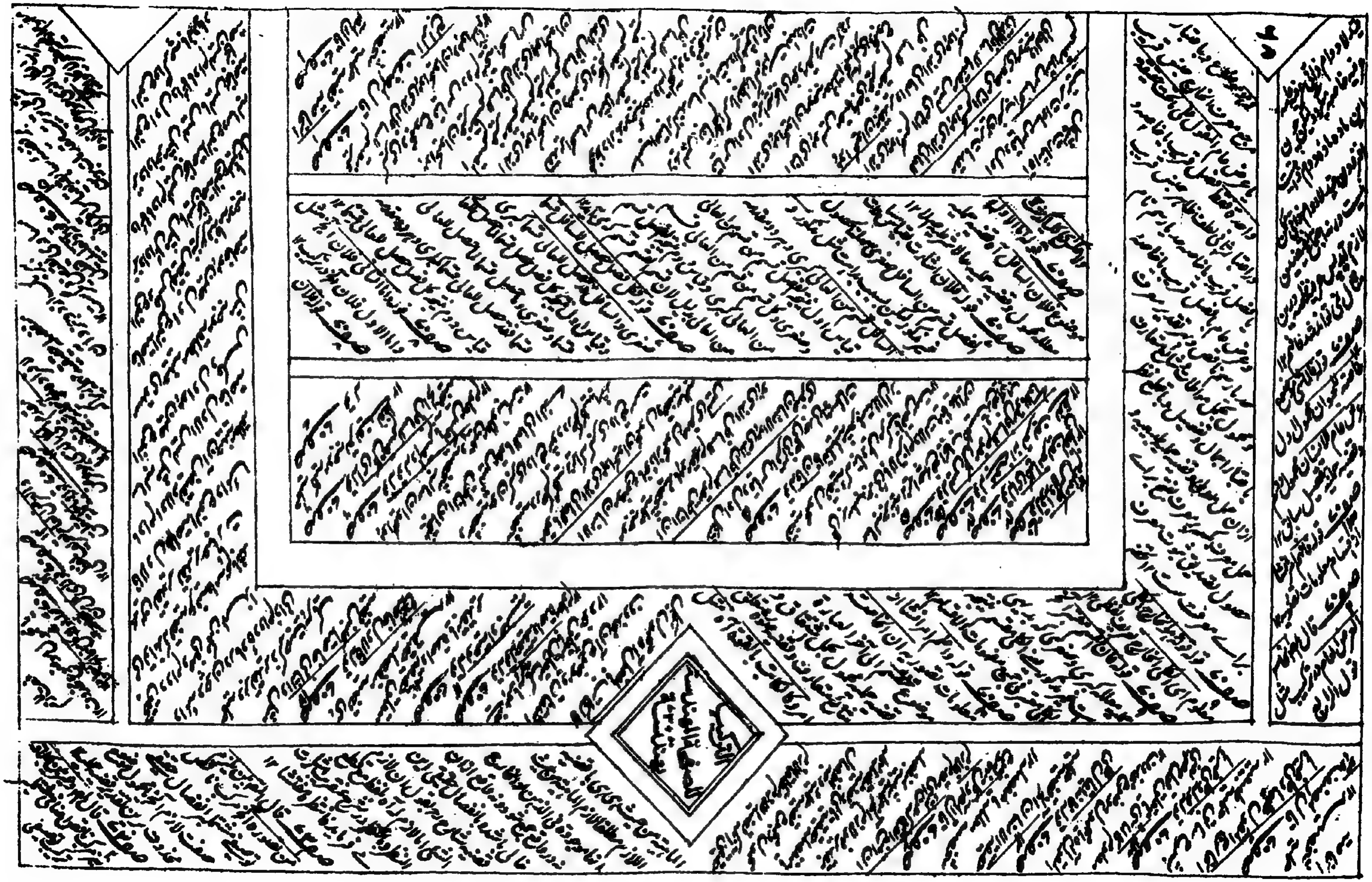
وبالجملة فالنسبة بينها هي العموم من وجه قوله واعظم الاقطار طرف الخط والخط طرف السطح والسطح طرف الجسم
فالسطح غير منقسم في العمق والخط غير منقسم في العرض والعمق والنقطة غير منقسم في الطول والعرض والعمق وهي عرض
لا تقبل القسمة اصلا فاذا لم تقبل القسمة اصلا لم يكن لها جزء فلا يكون لها جنس فيه نظر فان هذا دل على انه
لا جزء لها في الخارج وكذا ليس لها جنس في الخارج بل هو من الاجزاء العقلية فجاز ان يكون للنقطة جزء عقلي وهو جنس لها
وان لم يكن لها جزء في الخارج قوله قد ترتب متصاعدة بان يكون اكثر من الخاص الى العام وذلك لان جنس
الجنس يكون اعم من الجنس وكذا الى جنس الاجناس فوقه وهذا هو العالي وجنس الاجناس كالجوهر قوله متنازلة بان يكون
الانزل من عام الى خاص وذلك لان نوع النوع يكون اخص من النوع وكذا الى ان ينتهي الى نوع الانواع
الذي تحته وهو السافل ونوع الانواع كالانسان قوله وما بينهما متوسطات اي ما بين العالي والسافل من
الانواع والاجناس يسمى متوسطات فما بين الجنس العالي والجنس السافل اجناس متوسطة وما بين النوع
العالي والنوع السافل انواع متوسطة بان رجع الضمير الى مجرد العالي والسافل وان عاد الى الجنس العالي

التصور الثاني من الكليات الخمس النوع

الثالث الفصل وهو المقول على الشئ فى جواب اى شئ هو فى ذاته

والنوع السافل المذكورين صريحا كان المعنى ان ما بين الجنس العالى والنوع السافل متوسطات اما
جنس متوسط فقط كالنوع العالى او نوع متوسط فقط كالجنس السافل او جنس متوسط ونوع
متوسط معا كالجسم النامى ثم اعلم ان المصنف لم يتعرض للجنس المفرد والنوع المفرد اما لان الكلام فيما
يترتب والمفرد ليس داخلا فى سلسلة الترتيب واما لعدم تيقن وجودهما قوله اى شئ اعلم ان كلمة اى موضوعة
ليطلب بها ما يميز الشئ عما يشاركه فيما اضيف اليه هذه الكلمة مثلا اذا ابصرت شيئا من بعيد وتيقنت
انه حيوان لكن ترددت فى انه هل هو انسان او فرس او غيرهما تقول اى حيوان هذا فيجاب بما يخصصه
ويميزه عن مشاركاته فى الحيوانية واذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الانسان اى شئ هو فى ذاته كان
المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان يميزه عما يشاركه فى الشيئية فيصح ان يجاب بانه حيوان ناطق
كما يصح ان يجاب بانه ناطق فيلزم صحة وقوع الحد فى جواب اى شئ هو فى ذاته وايضا يلزم ان
لا يكون تعريف الفصل بانه الصادق على الحد وهذا مما استشكله الامام الرازى فى هذا المقام واجاب
صاحب المحاكمات بان معنى اى ان كان بحسب الاستطلاب المميز مطلقا لكن ارباب المعقول اصطلحوا على ان يطلب
به مميز لا يكون مقوما لا فى جواب ما هو وبهذا يخرج الحد والجنس ايضا والمحقق الطوسى ههنا مسلك آخر ادق واتقن





فان ميزه عن المشاركات في الجنس القريب فقريب والا فبعيد واذا نسب الى ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل

وهو انما لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له واذا علمنا الشيء الجنس فنطلب ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فبعيد الجواب بالناطق لا غير فكلمة شيء في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته في ذلك الجنس فح يندفع الاشكال بخلاف قوله قريب كالناطق بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في جنسه القريب وهو الحيوان قوله فبعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في الجنس البعيد وهو الجسم النامي قوله واذا نسب اه الفصل لا نسبة الى الماهية التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية عنه من بين افراده فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء للماهية ومحصل لها وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى هذا الجنس وجود المحصل قسما وحدا محصل قسما آخر كما ترى في تقسيم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق قوله المقوم للعالي اللام للاستغراق اي كل فصل مقوم للعالي فهو فصل مقوم للسافل لان مقوم العالي جزء للعالي والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء فمقوم العالي جزء للسافل ثم انه يميز السافل عن كل ما يميز العالي عنه فيكون جزءا مميزا له وهو المعنى بالمقوم وليعلم ان المراد بالعالي هنا

اي قسمين لا يحصل بانضمامه الى الجنس وجود اقسامها كالحيوان الناطق وبانضمامه اليه اقسام آخر كالحيوان الغير الناطق

التصورات
الفصل واقسامها بالنظر الى ذاته وغيره

ولا عكس والمقسم بالعكس الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحته حقيقة
واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها وكل منهما

كل جنس او نوع يكون فوق آخر سواء كان فوقه آخر او لم يكن وكذا المراد بالسافل كل جنس او نوع
يكون تحت آخر سواء كان تحته آخر او لم يكن حتى ان الجنس المتوسط عال بالنسبة الى ما تحته وسافل بالنسبة
الى ما فوقه **قوله** ولا عكس اى كليا بمعنى انه ليس كل مقوم للسافل مقوما للعالى فان الناطق مقوم
للسافل الذى هو الانسان وليس مقوما للعالى الذى هو الحيوان **قوله** والمقسم بالعكس اى كل مقسم
للسافل مقسم للعالى ولا عكس اى كليا اما الاول فلان السافل قسم من العالى فكل فصل حصل
للسافل قسما فقد حصل للعالى قسما لان قسم القسم قسم واما الثانى فلان الجسم النامى مثلا مقسم للعالى الذى هو
الجسم النامى وليس مقسما للسافل الذى هو الحيوان **قوله** وهو الخارج اى الكلى الخارج فان المقسم معتبر
فى جميع مفهومات الاقسام **اعلم** ان الخاصة تنقسم الى خاصة شاملة لجميع افرادها حاصلة
له كالكاتب بالقوة للانسان والى غير شاملة لجميع افراده كالكاتب بالفعل للانسان **قوله**
حقيقة واحدة نوعية او جنسية فالاول خاصة النوع والثانى خاصة الجنس فالماشى خاصة للحيوان
وعرض عام للانسان فافهم **قوله** وعلى غيرها كالماشى فانه يقع على حقيقة الانسان وعلى غيرها من
الحقائق الحيوانية **قوله** وكل منهما اى كل واحد من الخاصة والعرض العام وبالجملة الكلى الذى هو
عرض لافراده اما لازم لها مفارق او لا يخلو اما ان يستحيل انفكاكه عن معروضه او لا فالاول هو الاول

التصورات الخاصة والعرض العام وتعريفهما

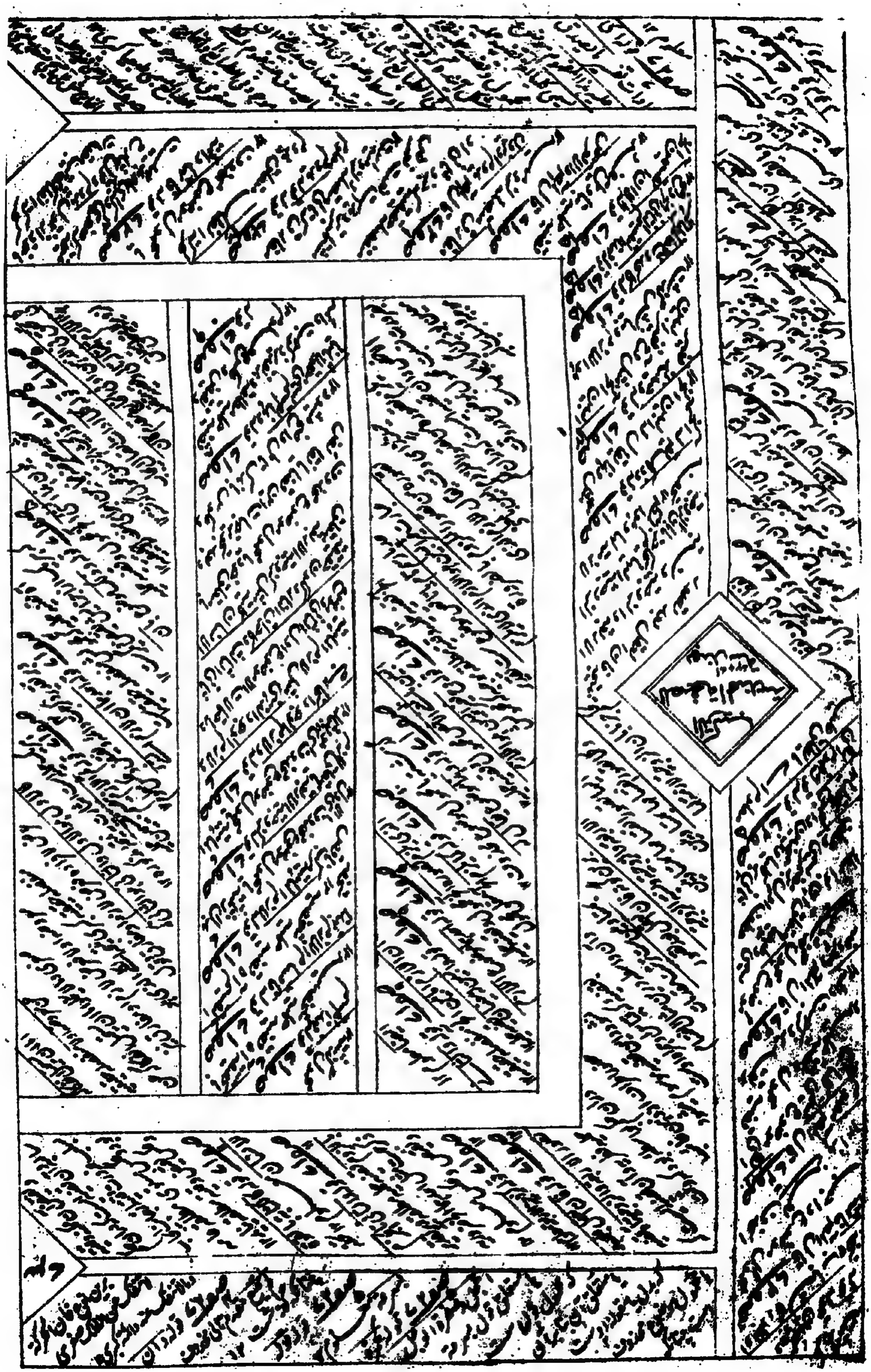
ان امتنع انفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر الى الماهية
او الوجود بيّن يلزم تصوره من تصور الملزوم او من تصورهما
الجزم باللزوم وغير بيّن بخلافه والا فعرض مفارق

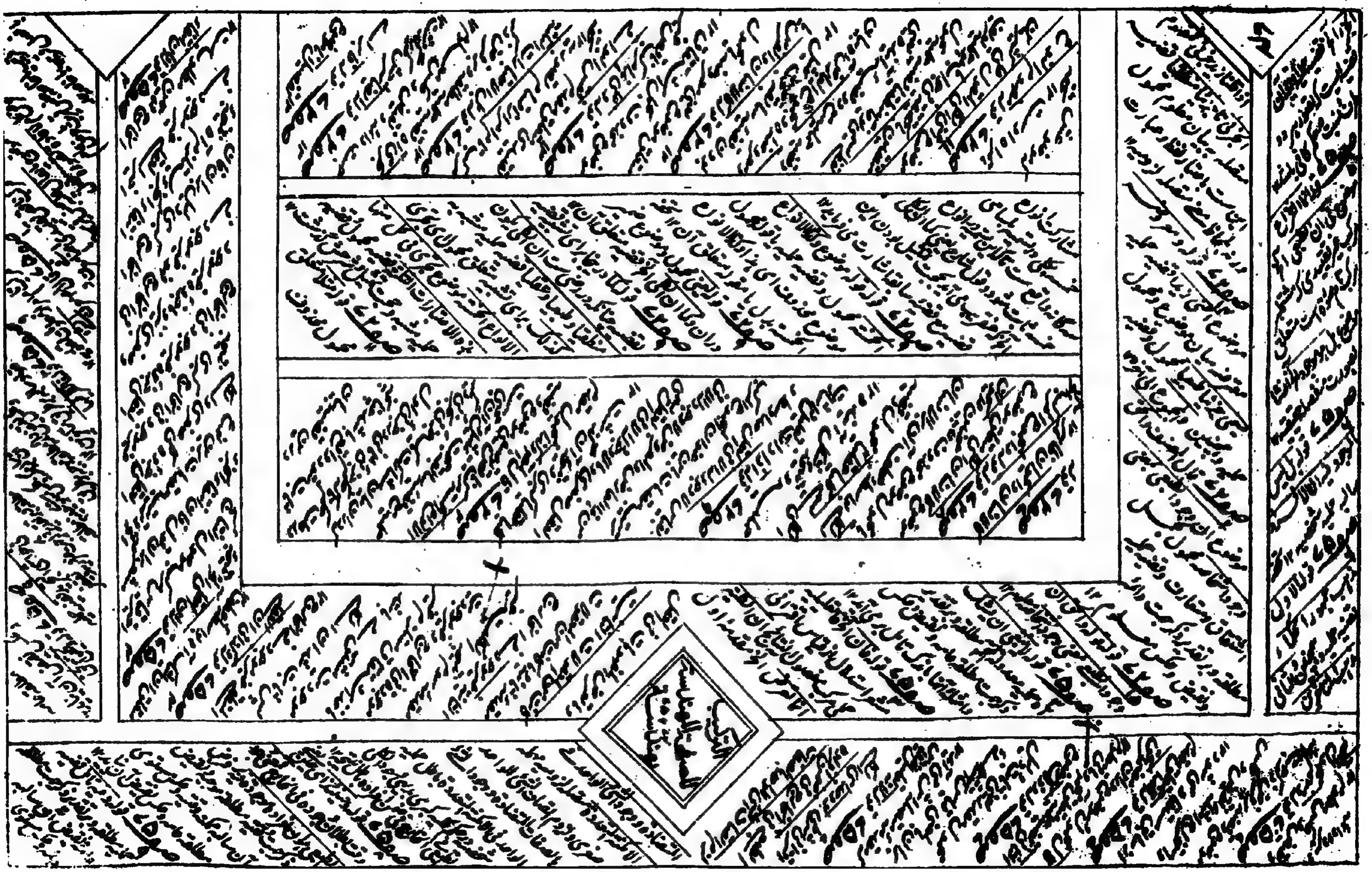
والثاني هو الثاني ثم اللازم ينقسم تقسيمين احدهما انه اي لازم الشيء اما لازم له بالنظر الى نفس الماهية
اي بما لا يستحيل انفكاكه عن معروضه مع قطع النظر عن خصوص وجوده في الخارج او في الذهن وذلك بان يكون هذا الشيء بحيث كلما تحقق في الذهن
او في الخارج كان هذا اللازم ثابتا له واما لازم له بالنظر الى وجوده اي الى خصوص وجوده الخارجي او الذهني
فهذا القسم بالحقيقة قسمان فاقسام اللازم بهذا التقسيم ثلثة لازم الماهية كزوجية الاربعة ولازم الوجود
الخارجي كاحراق النار ولازم الوجود الذهني كلكون حقيقة الانسان كلية وهذا القسم يسمى معقولا ثانيا
ايضا والثاني ان اللازم اما بين او غير بين والبين له معنيان احدهما اللازم الذي يلزم تصوره
من تصور الملزوم كما يلزم تصور البصر من تصور العمى وهذا يقال له البين بالمعنى الاخص وح غير البين هو
اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان والثاني من معنى البين
هو اللازم الذي يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة
فان العقل بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة لها وذلك يقال له
البين بالمعنى الاعم وح فغير البين هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة
بينهما الجزم باللزوم كالحدوث للعالم فهذا التقسيم الثاني بالحقيقة يقتضي ان التقسيمين الحاصلين
فانا اذا تصورنا الحدوث والعالم ونسبنا بينهما لا نكتفي بجزم اللزوم بينهما بل يحتاج الى واسطة والدليل البرهان

يدوم او يزول بسرعة او بطء **خاتمة** مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا ومعروضه طبعيا والمجموع عقليا وكذا الانواع الخمسة والحق ان وجودها الطبعي بمعنى وجود اشخاصه

على كل تقدير انما يسميان بالبين وغير البين **قوله** يدوم كحركة الفلك فانها دائمة للفلك وان لم تمتنع انفكاكها عنه بالنظر الى ذاته **قوله** بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل **قوله** او بطء كالشباب **قوله** مفهوم الكلي اي ما يطلق عليه لفظ الكلي يعني المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى كليا منطقيا فان المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى **قوله** ومعروضه اي ما يصدق عليه هذا المفهوم كالانسان والحيوان يسمى كليا طبعيا لوجوده في الطبائع يعني في الخارج على ما سيجيء **قوله** والمجموع المركب من هذا العارض والمعروض كالانسان الكلي والحيوان الكلي يسمى كليا عقليا اذ لا وجود له الا في العقل **قوله** وكذا الانواع الخمسة يعني كما ان الكلي يكون منطقيا وطبعيا وعقليا كذلك الانواع الخمسة يعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تجري في كل منها هذه الاعتبارات الثلاثة مثلا مفهوم النوع اعني الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو يسمى نوعا منطقيا ومعروضه كالانسان والفرس نوعا طبعيا ومجموع العارض والمعروض كالانسان النوع نوعا عقليا وعلى هذا قس البواقي بل الاعتبارات الثلاثة تجري في الجزئي ايضا فانا اذا قلنا زيد جزئي فمفهوم الجزئي اعني ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى جزئيا منطقيا ومعروضه اعني زيدا يسمى جزئيا طبعيا والمجموع اعني زيدا الجزئي يسمى جزئيا عقليا **قوله** والحق ان وجود الطبعي بمعنى وجود اشخاصه

التصور الكلي اما منطقي او طبعي او عقلي





فصل معرف الشئ ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط ان يكون مساويا واجلى فلا يعرف بالاعم والاخص والمساوى معرفة وجها لتوالاخفى

لا ينبغى ان يشك فى ان الكلى المنطقى غير موجود فى الخارج فان الكلية انما تعرض المفهومات فى العقل وكذا كانت من المعقولات الثانية وكذا فى ان العقلى غير موجود فيه فان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وانما النزاع فى ان الطبعى كالانسان من حيث هو انسان الذى تعرضه الكلية فى العقل هل هو موجود فى الخارج فى ضمن افراده ام لا بل ليس الموجود فيه الا الافراد الاول مذهب جمهور الحكماء والثانى مذهب بعض المتاخرين ومنهم المص فلذا قال الحق هو الثانى وذلك لانه لو وجد فى الخارج فى ضمن افراده لزم اتصاف الشئ الواحد بالصفات المتضادة ووجود الشئ الواحد فى الامكنة المتعددة وح فمعنى وجود الطبعى هو ان افراده موجودة وفيه تامل وتحقيق الحق فى حواشى التجريد فانظر فيها قوله معرف الشئ اى ما يصدق هو عليه موجودة فى الخارج ١٢ ع

بعد الفراغ من بيان ما يتركب منه المعرف شرع فى البحث عنه وقد علمت ان المقصد بالذات فى هذا الفن هو البحث عنه وعن الحجة وعرفه بانه ما يحمل على الشئ اى المعرف ليفيد تصور هذا الشئ اما بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع عداه ولهذا لم يجز ان يكون اعم مطلقا لان الاعم لا يفيد شيئا منهما كالحيوان فى تعريف الانسان ان الحيوان ليس بكنه الانسان لان حقيقة الانسان هو الحيوان مع الناطق وايضا لا يميز الانسان عن جميع ما عداه لان بعض الحيوان هو الفرس وكذا الحال فى الاعم من وجه واما الاخص اعنى مطلقا فهو وان جاز ان يفيد تصوره تصور الاعم بالكنه اى من المعرف ١٢

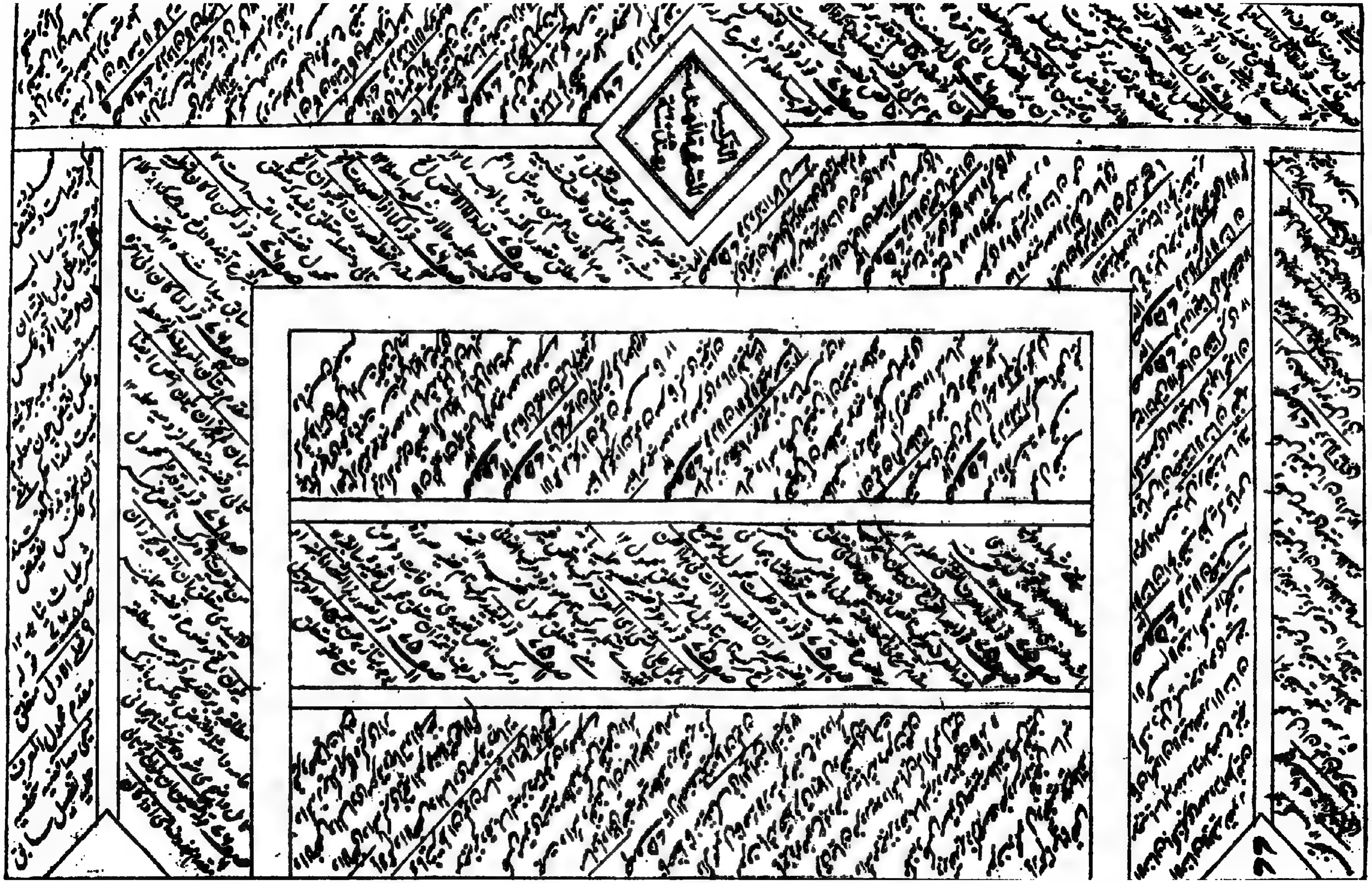
ان المعرف غاية افادة تصور المعرف ثلاثة منها ان يفهم من نفس التعريف ان الكل يفيد تصور المعرف والتصديق فالتصور وجوابه

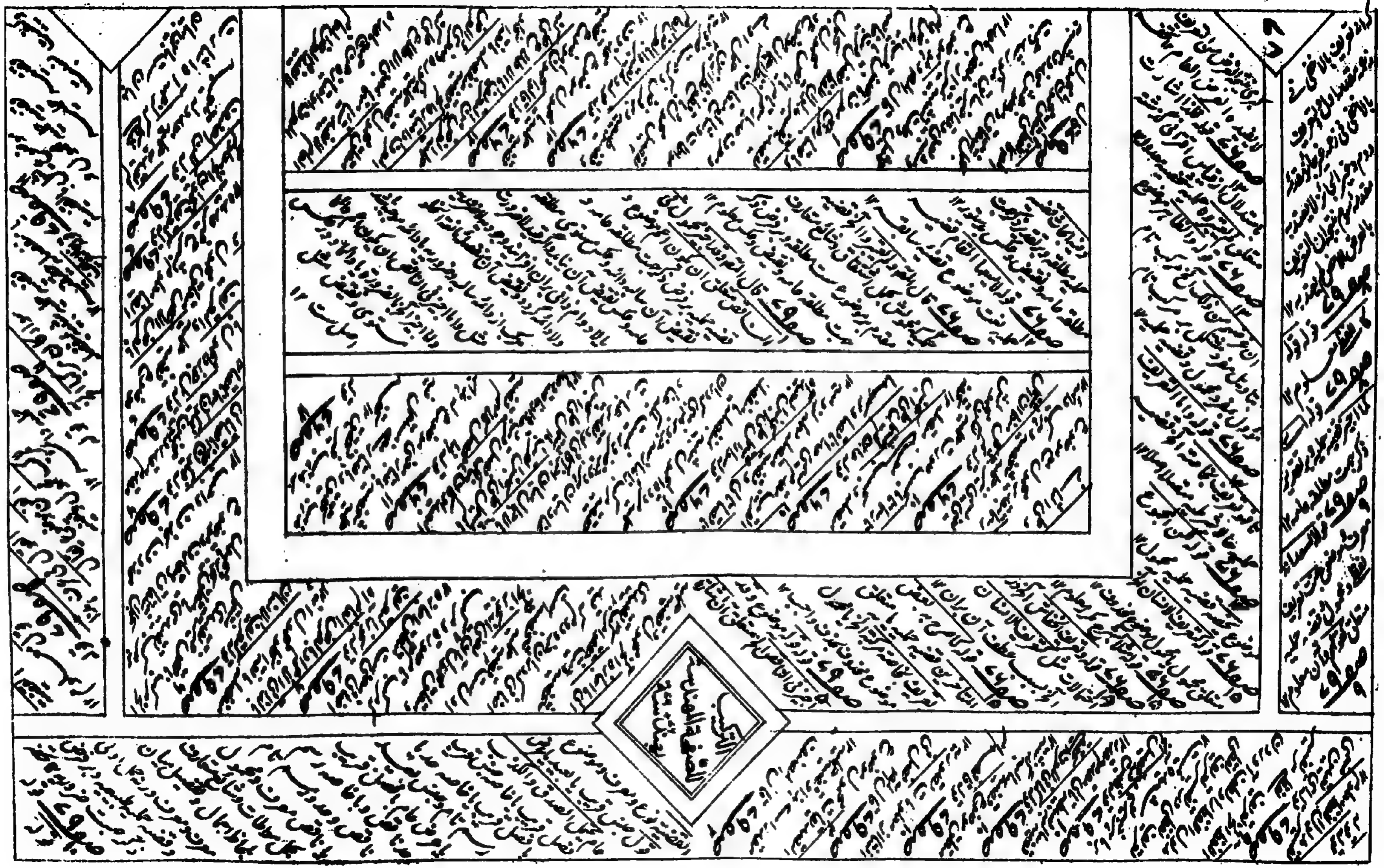
والتعريف بالفصل القريب حد وبالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام والا فناقص ولم يعتبروا بالعرض العام

او بوجه يمتاز عما عداه كما اذا تصورت الانسان بانه حيوان ناطق فقد تصورت الحيوان في ضمن الانسان باحد الوجهين لكن لما كان الاخص اقل وجودا في العقل واخفى في نظره شان المعرف ان يكون اعرف من المعرف لم يجز ان يكون اخص البتة وقد علم من تعريف المعرف بالحمل على الشيء انه لا يجوز ان يكون مباينا للمعرف فتعين ان يكون مساويا له ثم ينبغي ان يكون اعرف من المعرف في نظر العقل لانه معلوم موصل الى تصور مجهول هو المعرف لا اخفى ولا مساويا في الخفاء والظهور قوله بالفصل القريب حد التعريف بدله ان يشتمل على امر يخص المعرف ويساويه بناء على ما سبق من اشتراط المساواة فهذا الامر ان كان ذاتيا كان فصلا قريبا وان كان عرضيا كان خاصة لا محالة فعلى الاول المعرف يسمى حدا وعلى الثاني رسما ثم كل منهما ان اشتمل على الجنس القريب يسمى حدا تاما ورسما تاما وان لم يشتمل على الجنس القريب سواء اشتمل على الجنس البعيد وكان هناك فصل قريب او خاصة وحدها يسمى حدا ناقصا ورسما ناقصا هذا محصل كلامهم وفيه ابحاث لا يسعها المقام قوله ولم يعتبروا بالعرض العام قالوا الغرض من التعريف اما الاطلاع على كنه المعرف او امتيازه عن جميع ما عداه والعرض العام لا يفيد شيئا منهما فلذا لم يعتبروه في مقام التعريف والظاهر ان غرضهم من ذلك انه لم يعتبروه انفرادا واما التعريف بمجموع امور كل واحد منها عرض عام للمعرف لكن المجموع يخصه كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة متلاو تعريف الخفاش بالطائر الولود فهو تعريف بخاصة مركبة معتبر عندهم كما صرح به

الاجمال والتفصيل مع الاتحاد في الوجه منها ان التعريف بالمثال شائع مع ان المثال قد يكون اخص

التصور بالمعرف اقسام المعرف عند اصحاب العرض العام





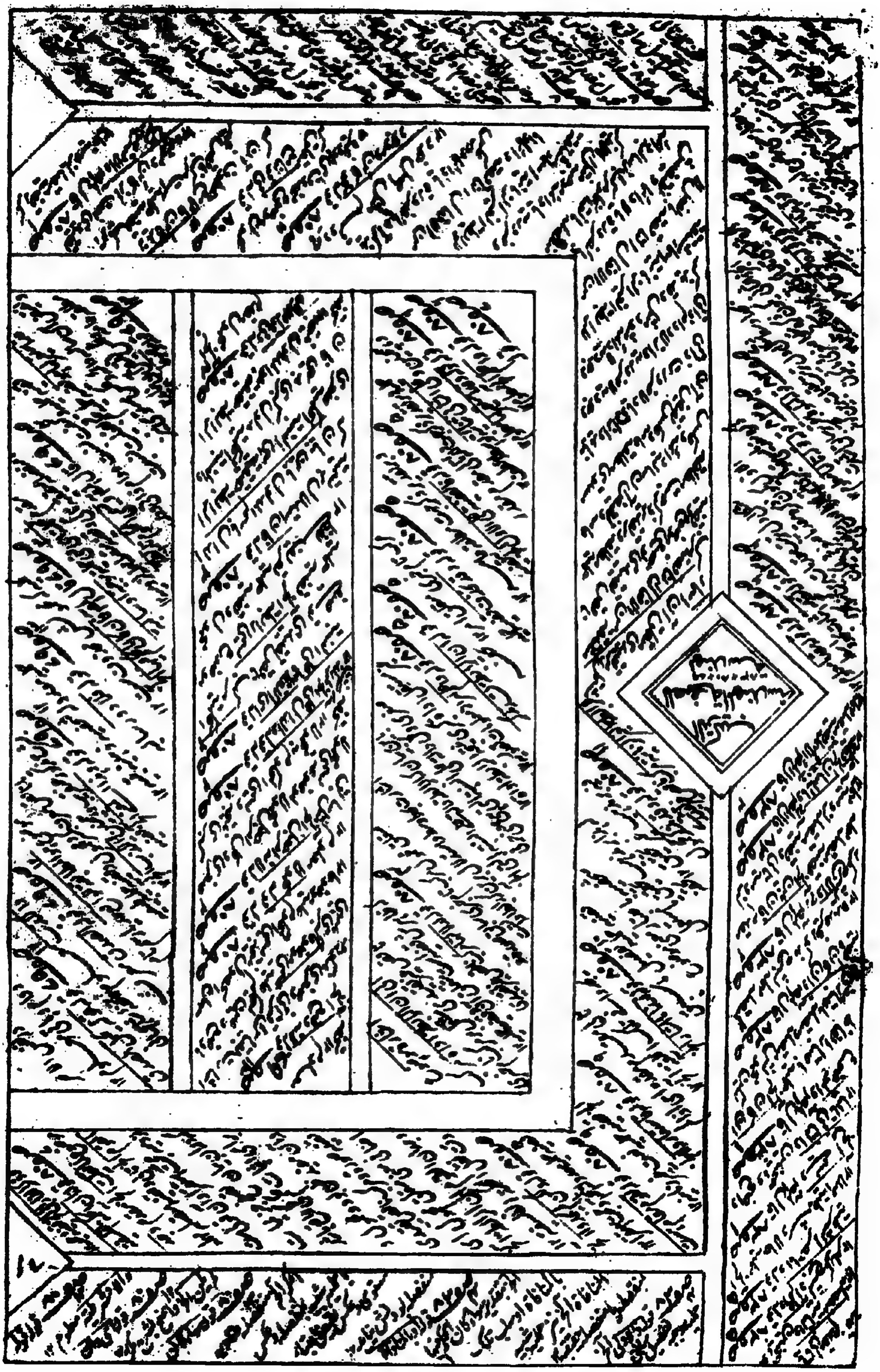
وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم كاللفظ وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ **فصل** في التصديقات القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان الحكم فيها بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فحملية موجبة او سالبة ويسمى المحكوم عليه موضوعا

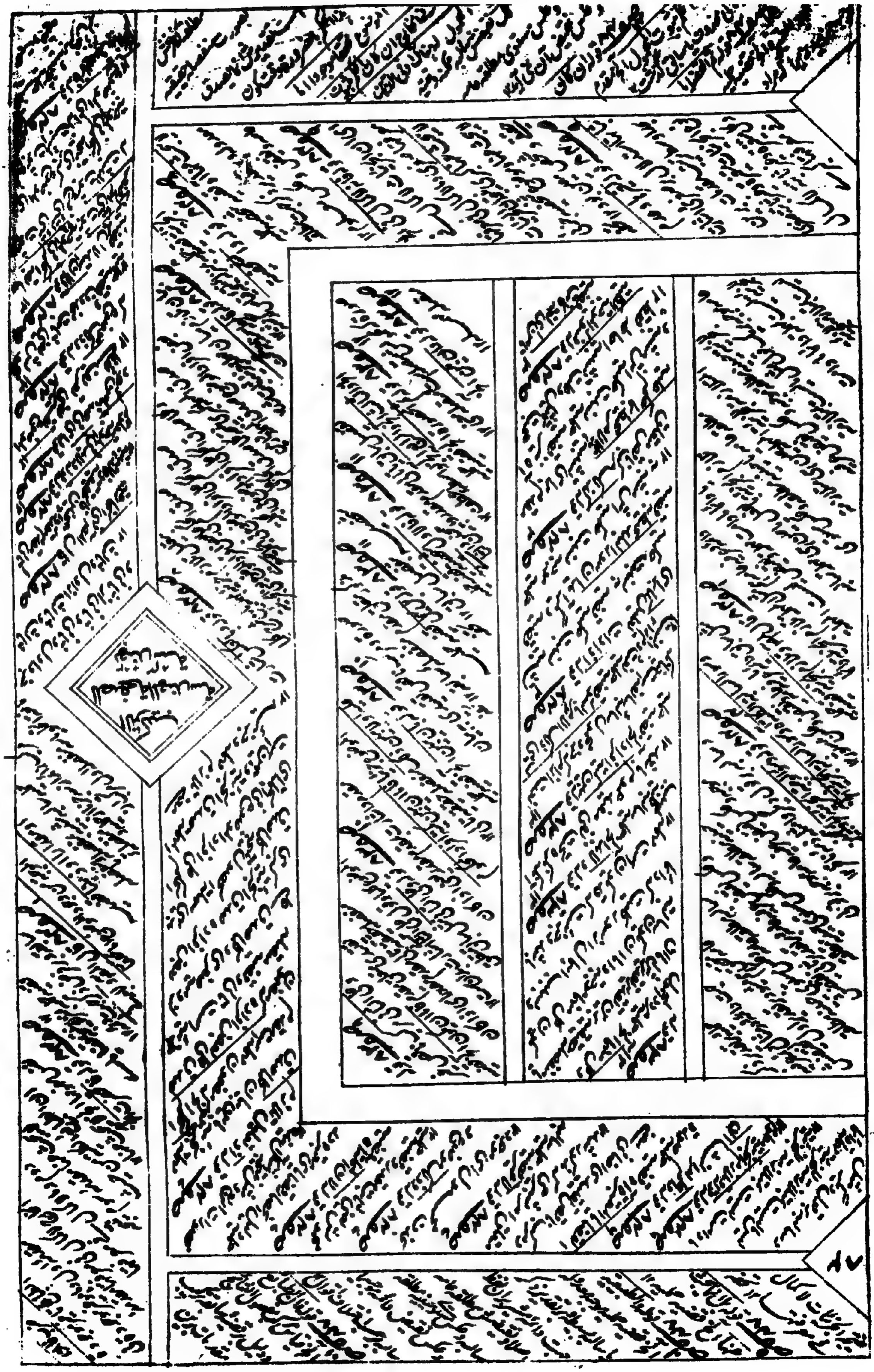
بعض المتاخرين **قوله** وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم هذا اشارة الى ما اجازه المتقدمون حيث حققوا انه يجوز التعريف بالذاتي الاعم كتعريف الانسان بالحيوان فيكون حدا ناقصا او بالعرض الاعم كتعريفه بالماشي فيكون رسما ناقصا بل جوزوا التعريف بالعرض الاخص ايضا كتعريف الحيوان بالضاحك لكن المعلم يعتد به لزعمه انه تعريف بالاخفى وهو غير جائز اصلا **قوله** كاللفظ اي كما اجيز في التعريف اللفظي ان يكون اعم كقولهم السعدانة نبت **قوله** تفسير مدلول اللفظ اي تعيين مسمى اللفظ من بين المعاني المخزونة في الخاطر فليس فيه تحصيل مجهول من معلوم كما في المعرف الحقيقي فافهم **قوله** القضية قول القول في عرف هذا الفن يقال للمركب سواء كان مركبا معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة **قوله** يحتمل الصدق والكذب الصدق هو المطابقة للواقع والكذب هو اللامطابقة له وهذا المعنى لا يتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية فلا دور **قوله** موضوعا لانه وضع ويقين الحكم عليه

والا مطابقة انما هو الخبر فالدور باق قلنا لا نسلم انحصر الخبر بما ذكر فيه فان الصورة قد يطابق الصورة وقد يطابقه كما يبين

والحكم به محمولا والدال على النسبة رابطة وقد يعبر لها بهو والا فشرطية

قوله محمولا لانه امر جعل محمولا لموضوعه قوله والدال على النسبة رابطة اي اللفظ المذكور في القضية
الملفوظة التي تدل على النسبة الحكمية يسمى رابطة تسمية الدال باسم المدلول فان الرابطة حقيقة هي
النسبة الحكمية وفي قوله والدال على النسبة اشارة الى ان الرابطة اداة لدلالتها على النسبة التي هي معنى
حرفي غير مستقل واعلم ان الرابطة قد تذكر في القضية وقد تحذف فالقضية على الاول تسمى ثلاثية وعلى
الثاني ثنائية قوله وقد يعبر لها بهو واعلم ان الرابطة تنقسم الى زمانية تدل على اقتران النسبة الحكمية
باحد الازمنة الثلثة وغير زمانية بخلاف ذلك وذكر الفارابي ان الحكمة الفلسفية لما نقلت من اللغة
اليونانية الى العربية وجد القوم ان الرابطة الزمانية في اللغة العربية هي الافعال الناقصة ولكن لم يجدوا
في تلك اللغة رابطة غير زمانية تقوم مقامها كما في الفارسية واستعملوا في اليونانية فاستعاروا
الرابطة الغير الزمانية لفظة هو وهي وتحوهما مع انها في الاصل اسماء لا ادوات فهذا ما اشار المصنف
اليه بقوله وقد يعبر لها بهو وقد يذكر للرابطة الغير الزمانية اسماء مشتقة من الافعال الناقصة نحو
كائن وموجود في قولنا زيد كائن قائما او امير من جود كاتبا قوله والا فشرطية اي ان لم يكن الحكم فيها
بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فالقضية شرطية سواء كان الحكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخر





وستة الجزء الاول مقدما والثاني تاليا والموضوع ان كان شخصا معينا سميت
القضية شخصية ومخصوصة وان كان نفس الحقيقة فطبيعية وهلية فان بين كمية
افراده كلا او بعضا فمحصورة كلية او جزئية وما به البيان سورا والا فمهملة

او نفي ذلك الثبوت او بالمنافاة بين النسبتين او سلب تلك المنافاة فالاولى شرطية متصلة والثانية
شرطية منفصلة واعلم ان حصر القضية في الحملية والشرطية على ما قرره المصنف يجري في الاثر بين النفي
والاثبات واما حصر الشرطية في المتصلة والمنفصلة فاستقرائي قوله مقدما لتقدمه في الذكر قوله
تاليا لتلوه الجزء الاول قوله والموضوع هذا تقسيم للقضية الحملية باعتبار الموضوع ولذا لوحظ في تسمية
الاقسام حال الموضوع فيسمى ما موضوعه شخص شخصية وعلى هذا القياس فيحصل التقسيم ان الموضوع الجزئي
حقيقي كقولنا هذا انسان او كلي وعلى الثاني فاما ان يكون الحكم على نفس حقيقة ذلك الكلي وطبيعته من
حيث هي هي او على افراده وعلى الثاني فاما ان يبين كمية افراد المحكوم عليه بان يبين ان الحكم على كلها
او على بعضها او لا يبين ذلك بل يهمل فالاول شخصية والثاني طبيعية والثالث محصورة والرابع مهملة
ثم المحصورتان بين فيهما ان الحكم على كل افراد الموضوع فكلية وان بين ان الحكم على بعض افراده فجزئية
وكل منهما اما موجبة او سالبة لا بد في كل من تلك المحصورات الاربع من ان يبين كمية افراد الموضوع بسور ذلك السور

التصديقات
اقسام الحملية باعتبار الموضوع

وتلازم الجزئيتين لابد في الموجبة من وجود الموضوع اما
محققا فهي الخارجية أو مقدرا فالحقيقية أو ذهنا فالذهنية

أخذ من سور البلد وكما ان سور البلد محيط به كذلك اللام محيط بما حكم عليه من افراد الموضوع فسور الموجبة الكلية كل
ولام الاستغراق وما يفيد معناهما من لغة كانت وسور الموجبة الجزئية بعض واحد وما يفيد مفادهما وسور السالبة الكلية
لا شيء ولا واحد ونظائرهما وسور السالبة الجزئية ليس كل وليس بعض وليس شيء وما يساويها قوله وتلازم الجزئية
واعلم ان القضايا المعتبرة في العلوم هي المحصورات الاربع لا غير وذلك لان المهملة والجزئية متلازمتان في كلما صدق
الحكم على افراد الموضوع في الجملة صدق على بعض افراده وبالعكس فالمهملة مندرجة تحت الجزئية والشخصية لا بحث
عنها بخصوصها فانه لا كمال في معرفة الجزئيات لتغيرها وعدم ثباتها بل انما بحث عنها في ضمن المحصورات
التي يحكم فيها على الاشخاص اجمالا والطبيعية لا بحث عنها في العلوم اصلا فان الطبائع الكلية من حيث نفس مفهومها
كما هو موضوع الطبيعية لا من حيث تحققها في ضمن الاشخاص غير موجودة في الخارج فلا كمال في معرفة احوالها فالقضايا
القضايا المعتبرة في المحصورات الاربع قوله ولا بد في الموجبة اي في صدقها من وجود الموضوع وذلك لان الحكم في الموجبة
ثبوت شيء لشيء وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اعني الموضوع فما لم يصدق هذا الحكم اذا كان الموضوع محققا وجودا في
الخارج ان كان الحكم ثبوت المحمول له بناء على الذهن كذلك ثم القضايا الكلية المعتبرة باعتبار وجود موضوعها ثلثة اقسام

اقسام الحملية باعتبار الموضوع

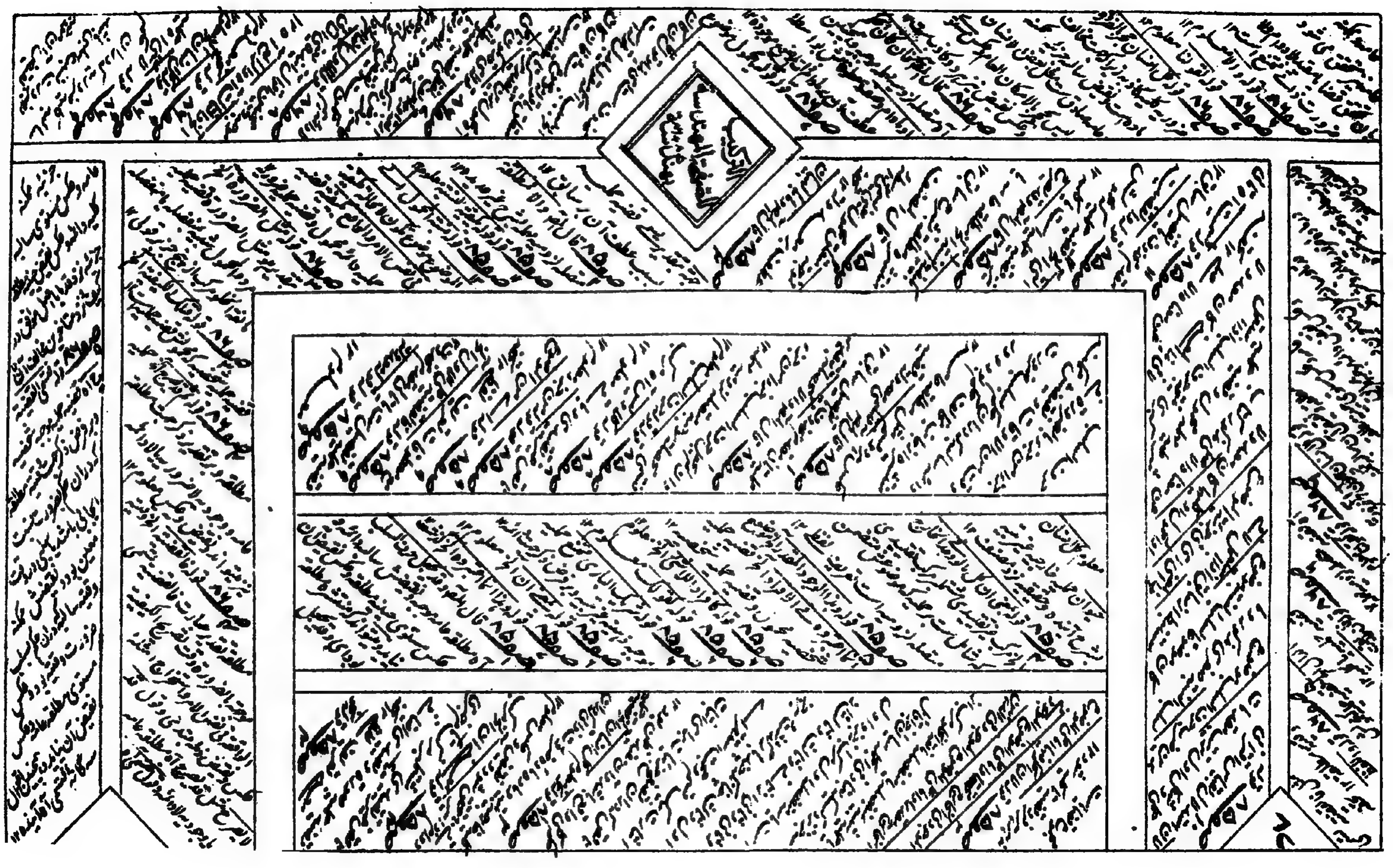
وقد يجعل حرف السلب جزءاً من جزء فتسمى معدولة والا فمحصلة وقد يصرح بكيفية النسبة فموجهة وما به البيان جهة والا فمطلقة

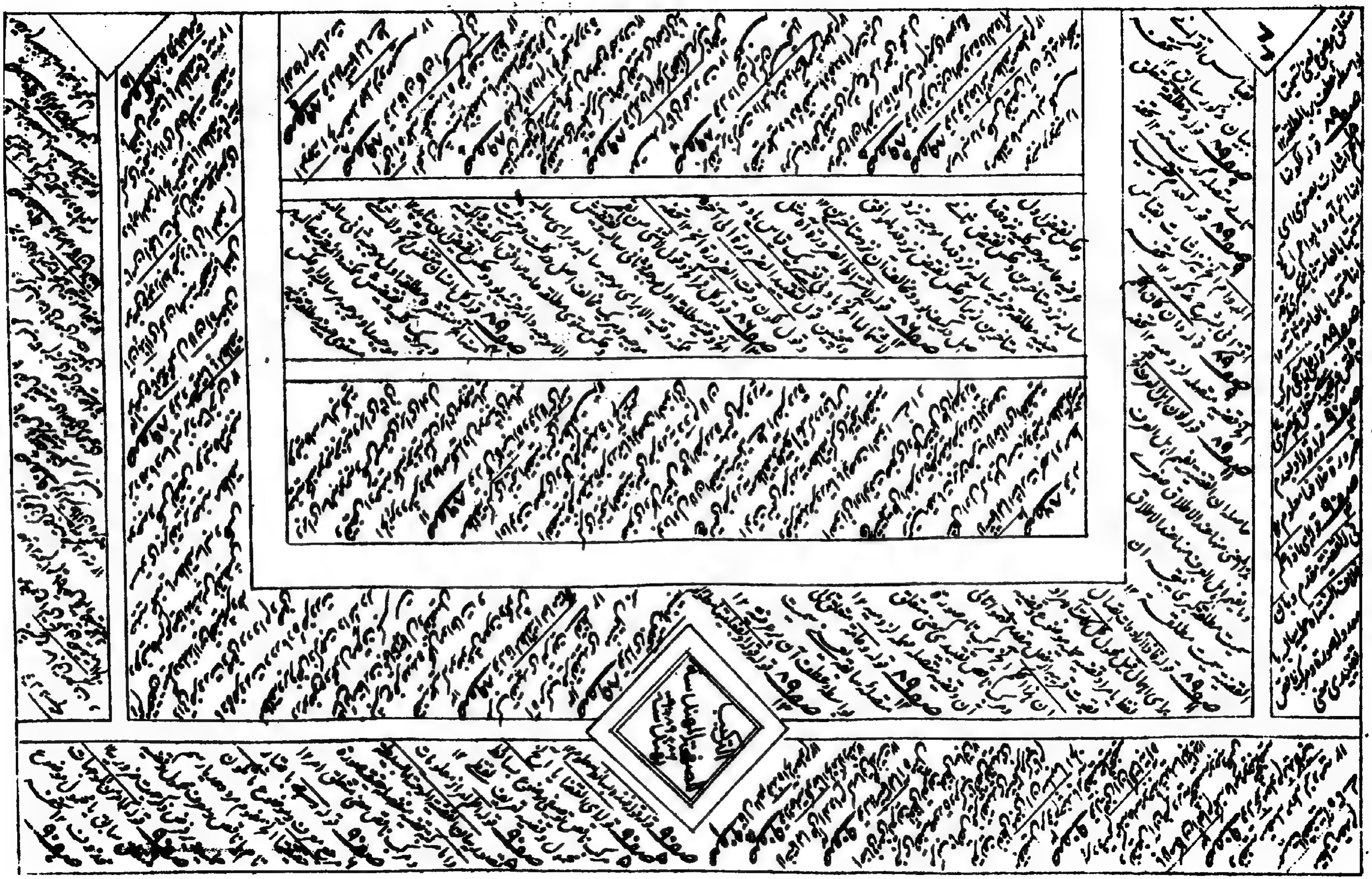
لان الحكم فيها اما على الموضوع الموجود في الخارج متحققا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل انسان موجود في الخارج حيوان في الخارج واما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل ما لو وجد في الخارج كان انسانا فهو على تقدير وجوده في الخارج حيوان وهذا الوجود المقدر انما اعتبروه في الافراد الممكنة لا الممتنعة كافراد الله شريك الباري واما على الموضوع الموجود في الذهن كقولك شريك الباري ممتنع بمعنى ان كل ما لو وجد في العقل يفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع وهذا انما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها افراد ممكنة التحقق في الخارج **قوله** حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشاركهما في معنى السلب بل في الذهن ايضا وان كانت ههنا افراد ذهنية ايضا فيمكن التقدير بها **قوله** من جزء اي من الموضوع فقط او من المحمول فقط او من كليهما فالقضية على الاول تسمى معدولة الموضوع وعلى الثاني معدولة المحمول وعلى الثالث معدولة الطرفين **قوله** معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب النسبة فاذا استعمل لا في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلي فسميت القضية التي هذا الحرف جزء من جزئيها معدولة تسمية الكل باسم الجزء والقضية التي لا يكون حرف السلب جزءا من طرفيها تسمى محصلة **قوله** بكيفية النسبة اه نسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت ايجابية او سلبية تكون لا محالة بكيفية في نفس الامر والواقع بكيفية

التقسيم المطلق باعتبار معنى السلب ايضا فتصير ثلاثة اقسام القضية معدولة ومحصلة وموجودة اه **قوله** سواء كانت اه

فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع موجودة فضرورية مطلقة او ما دام وصفه فمشروطة عامة او في وقت معين فوقتية مطلقة

مثل الضرورة او الدوام او الامكان او الامتناع او غير ذلك فتلك الكيفية الواقعة في نفس الامر تسمى مادة القضية ثم قد يصرح في القضية بان تلك النسبة كيفية في نفس الامر بكيفية كذا فالقضية ح تسمى موجهة وقد لا يصرح بذلك فتسمى القضية مطلقة واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها في القضية المعقولة تسمى جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة والا كذبت كقولنا كل انسان حجر بالضرورة قوله فان كان الحكم فيها بضرورة النسبة اه اي قد يكون الحكم في القضية الموجهة بان النسبة الثبوتية او السلبية ضرورية اي ممتنعة الانفكاك عن الموضوع على اربعة اوجه الاول انها ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة والثاني من الانسان حجر بالضرورة فتسمى القضية ح ضرورية مطلقة لاشتمالها على الضرورة وعدم تقييد الضرورة بالوصف العنواني او الوقت والثاني انها ضرورية ما دام الوصف العنواني ثابتا لذات الموضوع كقولنا كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا ولا شيء منه بساكن الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا فتسمى ح مشروطة عامة لاشتراط الضرورة بالوصف العنواني وكون هذه القضية اعم من المشروطة الخاصة كما سيجيء والثالث انها ضرورية في وقت معين كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع فتسمى ح وقتية مطلقة





او غير معين فمنتشرة مطلقة او بدوامها ما دام الذات فدائمة
مطلقة او ما دام الوصف فعرفية عامة او بفعليتها فمطلقة عامة

لتقييد الضرورة بالوقت وعدم تقييد القضية باللادوام الرابع انها ضرورية في وقت من الاوقات كقولنا
كل انسان متنفس بالضرورة وقتا ما ولا شيء منه بمتنفس بالضرورة وقتا ما فتسمى ح منتشرة مطلقة لكون
وهو زمان انبساط النفس كما ان عدم التنفس يكون وقت انقباض النفس ١٢ ع
وقت الضرورة فيها منتشرا اي غير معين وعدم تقييد القضية باللادوام **قوله** فدائمة مطلقة الفرق بين
١١٢ س فصلا لمجيئها دفعا بالعرفية العامة والعرفية الخاصة المشروطة كما يجيء
الضرورة والدوام ان الضرورة هي استحالة انفكاك شيء عن شيء والدوام عدم انفكاكه عنه وان لم يكن مستحيلا
فيكون دائما بالبتة ١٢ ع
كدوام الحركة للفلك ثم الدوام اعني عدم انفكاك النسبة الايجابية والسلبية عن الموضوع اما ذاتي او وصفي
فان كان الحكم في الموجبة بالدوام الذاتي اي بعدم انفكاك النسبة عن الموضوع ما دام ذات الموضوع
موجودة سميت القضية دائمة لاشتمالها على الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام بالوصف العنواني وان كان
الحكم بالدوام الوصفي اي بعدم انفكاك النسبة عن ذات الموضوع ما دام الوصف العنواني ثابتا لتلك الذات
سميت عرفية لان اهل العرف يفهمون هذا المعنى من القضية الساكتة بل من الموجبة ايضا عند الاطلاق فاقبل
ل كاتب متحرك الاصابع فهو ان هذا الحكم ثابت ما دام كاتبا وعامة لكونها اعم من العرفية الخاصة التي سيجيء ذكرها
قوله او بفعليتها اي بتحقق النسبة بالفعل فالمطلقة العامة هي التي حكم فيها بكون النسبة متحققة بالفعل اي
عطف على قوله بضرورة النسبة اي فان كان الحكم بفعلية النسبة الايجابية او السلبية ١٢ شرح شمسية
احد الازمنة الثلثة وتسميتها بالمطلقة لان هذا هو المفهوم من القضية عند اطلاقها وعدم تقييدها بالضرورة
بالدوام او غير ذلك من الجهات وبالعامة لكونها اعم من الوجودية اللادائمة واللاضرورية على ما سيجيء

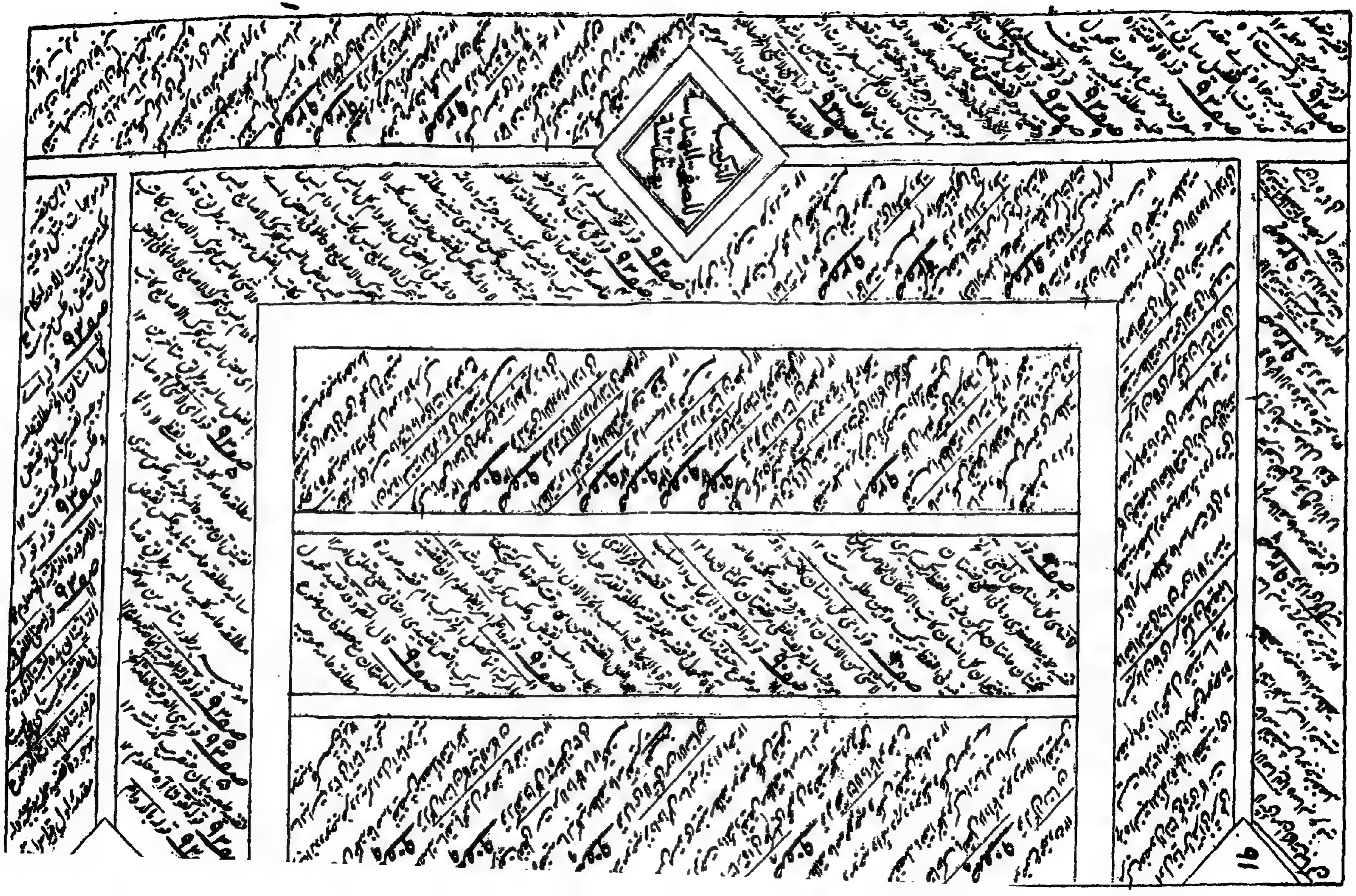
او بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة فهذه بسائط

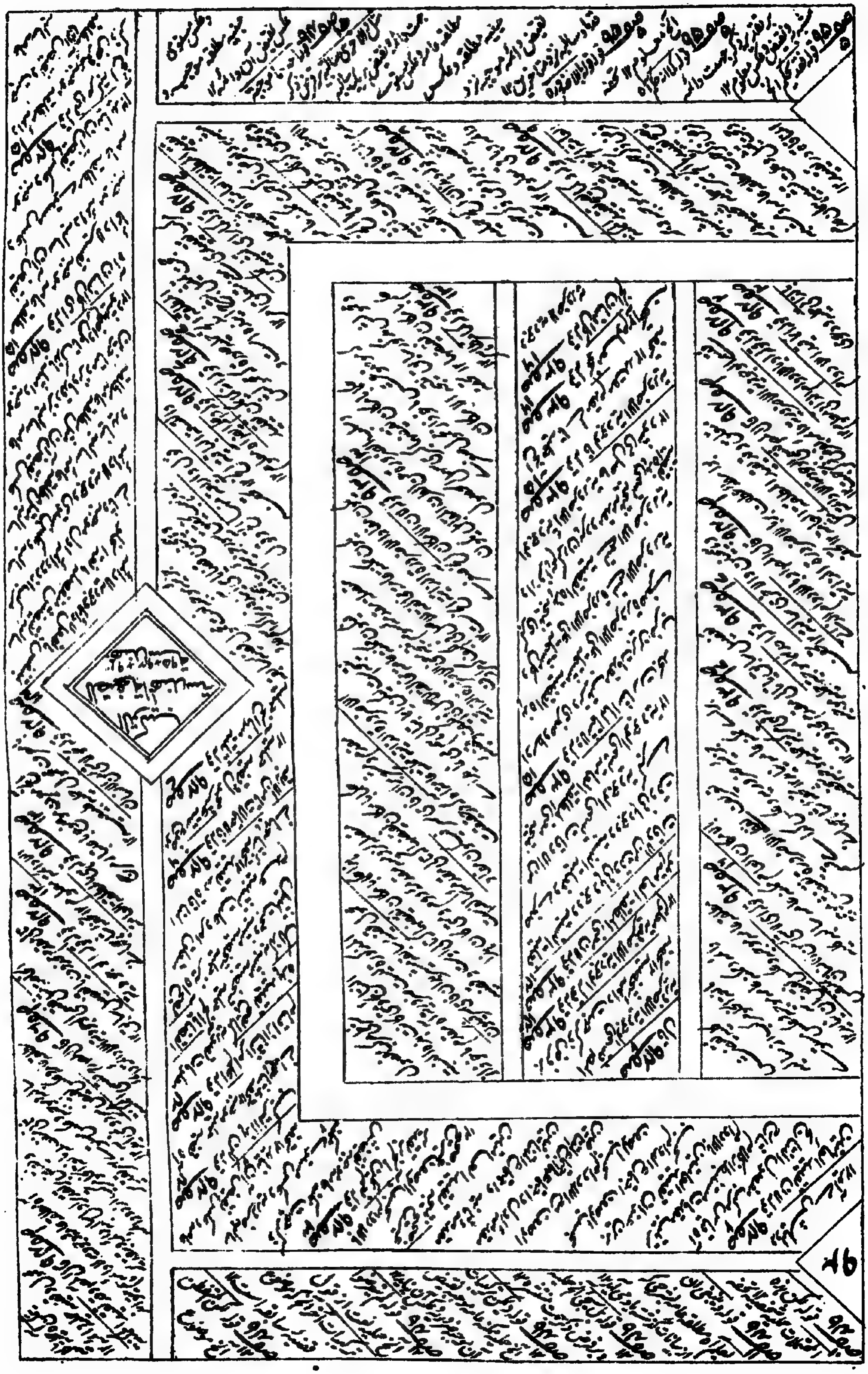
وقد تقيد العامتان والوقتيتان المطلقتان باللادوام الذاتي

قوله او بعدم ضرورة خلافها اي اذا حكم في القضية بان خلاف النسبة المذكورة فيها ليس ضروريا نحو قولنا زيد كاتب بالامكان العام يعني ان الكتابة غير مستحيلة له يعني ان سلبها عنه ليس بضروري سميت القضية ممكنة لاشتمالها على الامكان وهو سلب الضرورة وعامة لكونها اعم من الممكنة الخاصة قوله فهذه بسائط اي القضايا الثمانية المذكورة من جملة الموجهات بسائط

اعلم ان القضية الموجهة اما بسيطة وهي ما تكون حقيقتها اما ايجابا فقط او سلبا فقط كما مر من الموجهات الثمانية واما مركبة وهي التي تكون حقيقتها مركبة من ايجاب وسلب بشرط ان لا يكون الجزء الثاني فيها مذكورا بعبارة مستقلة سواء كان في اللفظ تركيب كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل او لا كقولنا لا دائما اشارة الى حكم سلبي اي لا شيء من الانسان بضاحك بالفعل ولم يكن في اللفظ تركيب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص فانه في المعنى قضيتان ممكنتان عامتان اي كل انسان كاتب بالامكان العام ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام والعبرة في الايجاب والسلب بالجزء الاول الذي هو اصل القضية واعلم ايضا ان القضية المركبة انما تحصل بتقييد قضية بسيطة بقيد مثل اللادوام واللاضرورة قوله العامتان اي المشروطة العامة والعرفية العامة قوله والوقتيتان اي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة قوله باللادوام الذاتي ومعنى اللادوام الذاتي ان النسبة المذكورة في القضية ليست دائمة ما دام ذات الموضوع موجودة فيكون نقيضها

واذا لم تكن دائمة فيكون سلب الكتابة واقعا في زمان من الازمنة البتة فان سلب الكتابة لو لم يكن واقعا بالفعل لزم ان يكون ثبوت الكتابة مستمرة هذا خلف ١٢ امس بزيادة





فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وقد تقيد المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية

واقعة البتة في زمان من الازمنة الثلثة فيكون اشارة الى قضية مطلقة عامة مخالفة للاصل في الكيف وموافقة في الكم فافهم **قوله** المشروطة الخاصة هي المشروطة العامة المقيدة باللادوام الذاتي نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا لادائما اي لاشئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل **قوله** والعرفية الخاصة هي العرفية العامة المقيدة باللادوام الذاتي كقولنا بالدوام لاشئ من الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لادائما اي كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل **قوله** والوقتية والمنتشرة لما قيدت الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة باللادوام الذاتي حذف من اسميهما لفظ الاطلاق فسميت الاولى وقتية والثانية منتشرة فالوقتية هي الوقتية المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لادائما اي لاشئ من القمر بمنخسف بالفعل والمنتشرة هي المنتشرة المطلقة المقيدة باللادوام الذاتي نحو قولنا لاشئ من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما لادائما اي كل انسان متنفس بالفعل **قوله** باللاضرورة الذاتية معنى اللاضرورة الذاتية ان هذه النسبة المذكورة في القضية ليست ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة فيكون هذا حكما بامكان نقيضها لان الامكان هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل كما مر فيكون مفاد اللاضرورة الذاتية ممكنة عامة مخالفة للاصل في الكيف **قوله** الوجودية اللاضرورية لان معنى المطلقة العامة هو فعلية النسبة ووجودها في وقت من الاوقات ولاشتمالها على اللاضرورة فالوجودية اللاضرورية هي المطلقة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية نحو كل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة اي لاشئ من الانسان بمتنفس بالامكان العام فهي مركبة من مطلقة عامة وممكنة عامة احدهما موجبة والاخرى سالبة

التصديقات
الموجهات وغيرها واقسام المركبات

او باللادوام الذاتي فتسمى الوجودية اللادائمة

قوله باللادوام الذاتي انما قيد اللادوام بالذاتي لان تقييد العامتين باللادوام الوصفي غير صحيح ضرورة
تنافي اللادوام بحسب الوصف مع الدوام بحسب الوصف نعم يمكن تقييد الوقتيتين المطلقتين باللادوام
الوصفي ايضا لكن هذا التركيب غير معتبر عندهم واعلم انه كما يصح تقييد هذه القضايا الاربع باللادوام
الذاتي كذلك يصح تقييدها باللاضرورة الذاتية وكذلك يصح تقييد ما سوى المشروطة العامة من تلك
الجملة باللاضرورة الوصفية فالاحتمالات الحاصلة من ملاحظة كل من تلك القضايا الاربع مع كل
من تلك القيود الاربعة ستة عشر ثلثة منها غير صحيحة واربعة منها صحيحة معتبرة والتسعة الباقية صحيحة غير
معتبرة واعلم ايضا انه كما يمكن تقييد المطلقة العامة باللادوام واللاضرورة الذاتيتين كذلك يمكن
تقييدها باللادوام واللاضرورة الوصفيتين وهذان ايضا من الاحتمالات الصحيحة الغير المعتبرة وكما يصح
تقييد الممكنة العامة باللاضرورة الذاتية يصح تقييدها باللاضرورة الوصفية وكذا باللادوام الذاتي والوصفي
لكن هذه الاحتمالات الثلثة ايضا غير معتبرة عندهم وينبغي ان يعلم ان التركيب لا ينحصر فيما اشرنا اليه بل يجيء الاشارة الى
بعض آخر من تركيبات كثيرة آخر لم يتعرضوا لها لكن المتفطن بعد التنبيه لما ذكرناه يتمكن من استخراج اي
قدر شاء قوله الوجودية اللادائمة هي المطلقة العامة المقيدة باللادوام الذاتي نحو لا شيء من الانسان
بمتنفس بالفعل لا دائما اي كل انسان متنفس بالفعل فهي مركبة من مطلقتين عامتين احدهما موجبة والاخر سالبة

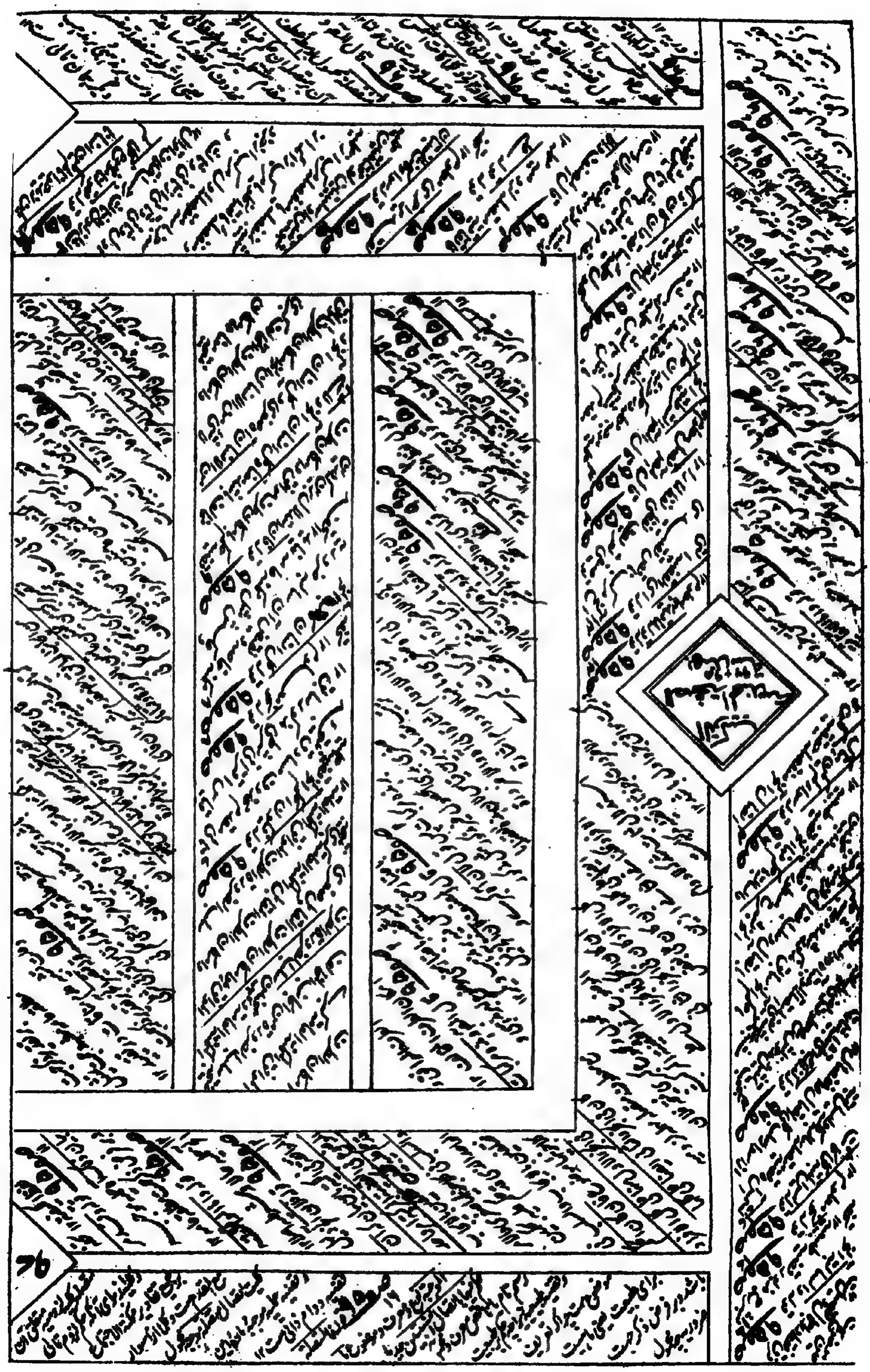
وقد تقيد الممكنة العامة باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا فتسمى
الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة
واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية وموافقتي الكمية لما قيد بهما

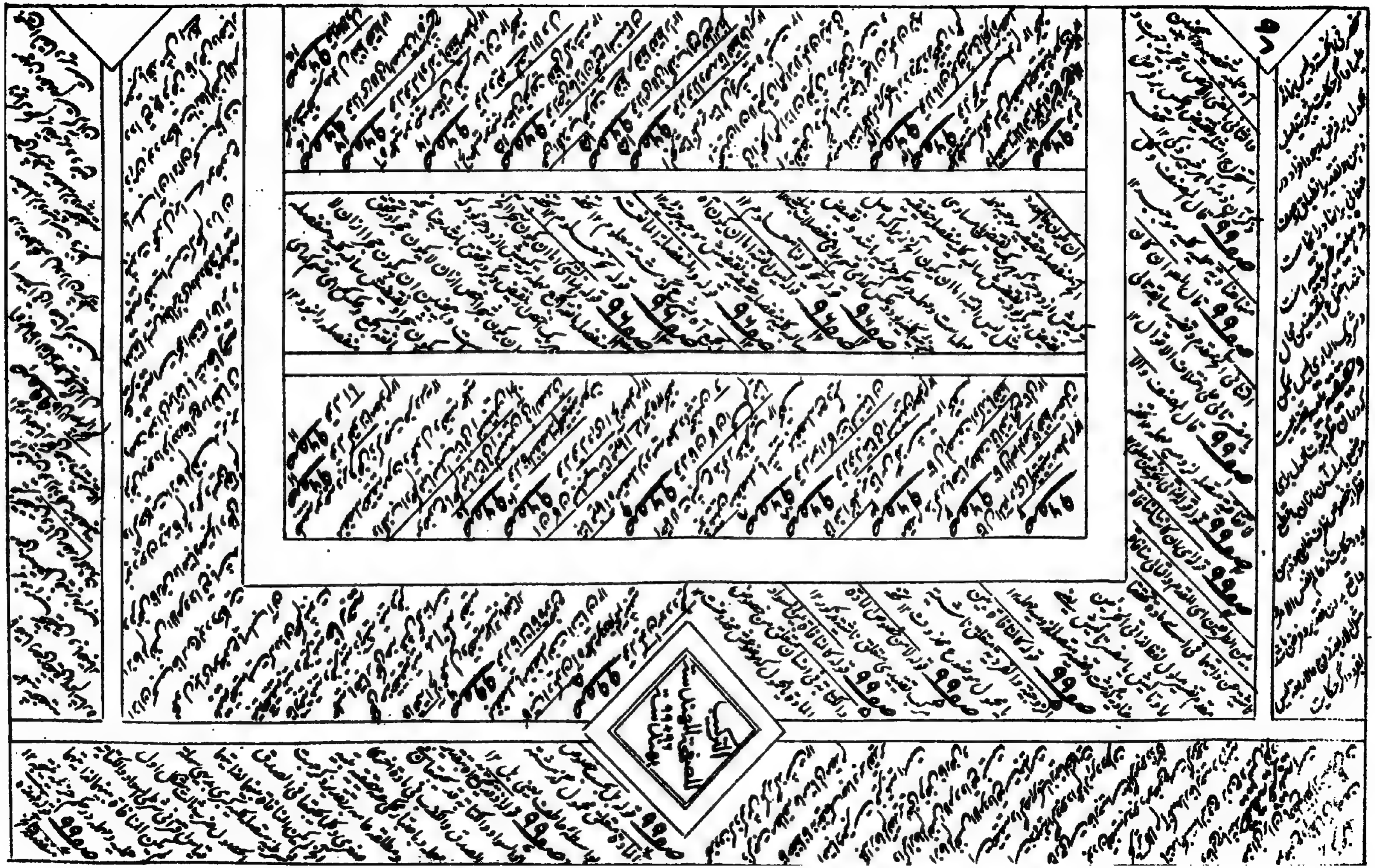
فصل الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها

قوله باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا كما انه حكم في الممكنة العامة باللاضرورة عن الجانب المخالف فصدر الحكم
باللاضرورة من الجانب الموافق ايضا فتصير القضية مركبة من ممكنتين عامتين ضرورة ان سلب الضرورة من الجانب
المخالف هو امكان الطرف الموافق وسلب ضرورة الطرف الموافق هو امكان الطرف المقابل فيكون
الحكم في القضية بامكان الطرف الموافق وامكان الطرف المقابل نحو كل انسان كاتب لامكان الخاص
فان معناه كل انسان كاتب بالامكان العام لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام قوله وهذه مركبات
اي هذه القضايا السبع المذكورة وهي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية
اللاضرورية والوجودية اللادائمة والممكنة الخاصة قوله مخالفتي الكيفية اي في الايجاب والسلب قد مر بيان ذلك
في بيان معنى اللادوام واللاضرورة واما الموافقة في الكمية والجزئية فلان الموضوع في القضية المركبة امر
واحد قد حكم عليه بحكمين مختلفين بالايجاب والسلب فان كان الحكم في الجزء الاول على كل الافراد كان في الجزء
الثاني ايضا على كلها وان كان على البعض في الاول فكذا في الثاني قوله لما قيد بهما اي القضية التي قيدت
بهما اي باللادوام واللاضرورة يعني اصل القضية قوله على تقدير اخرى سواء كانت القضيتان موجبتين او سلبيتين
او مختلفتين فقولنا كلما لم يكن زيد حيوانا لم يكن انسانا متصلة موجبة حكم فيها باتصال
سلبيتين والسالبة حكم فيها بسلب اتصالها نحو ليس البتة كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا

لزومية ان كان ذلك بعلاقة والا فاتفاقية ومنفصلة ان حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما صدقا وكذبا معا وهي الحقيقية او صدقا فقط فمانعة الجمع او كذبا فقط فمانعة الخلو

وكذلك اللزومية الموجبة ما حكم فيها بالاتصال بعلاقة والسالبة ما حكم فيها بانه ليس هناك اتصال بعلاقة سواء لم يكن هناك اتصال اصلا كان لكن لا بعلاقة واما الاتفاقية فهي ما حكم فيها بمجرد الاتصال او نفيه من غير ان يكون ذلك مستندا الى العلاقة نحو كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وليس كلما كان الانسان ناطقا كان الفرس ناهقا فقد يرقوله بعلاقة وهي ان السببية تستصحب التقدم والتالي كعلاقة طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قوله بتنافي النسبتين سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فان كان الحكم فيها بتنافيهما فهي منفصلة موجبة وان كان بسلب تنافيهما فهي منفصلة سالبة قوله وهي الحقيقية فالمنفصلة الحقيقية ما حكم فيها بتنافي النسبتين في الصدق والكذب كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا او حكم فيها بسلب تنافي النسبتين في الصدق والكذب نحو قولنا ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين والمنفصلة المانعة الجمع ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما في الصدق فقط نحو هذا الشيء اما ان يكون شجرا او حجرا والمنفصلة المانعة الخلو ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما في الكذب فقط نحو اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق قوله او صدقا فقط اي لا في الكذب او مع قطع النظر عن الكذب حتى جاز ان تجتمع النسبتان في الكذب ان لا يجتمعا ويقال المعنى الاول مانعة الجمع بالمعنى الاخص والثاني بالمعنى الاعم قوله او كذبا فقط اي لا في الصدق او مع قطع النظر عن الصدق والاول مانعة الخلو بالمعنى الاخص والثاني بالمعنى الاعم





وكل منهما عنادية ان كان التنافي لذاتي الجزئيين والا فاتفاقية
ثم الحكم في الشرطية ان كان على جميع تقادير المقدم
فكلية أو بعضها مطلقا فجزئية أو معينا فشخصية والا فمهملة

قوله لذاتي الجزئيين اي ان كانت المنافاة بين الطرفين اي المقدم والتالي منافاة ناشية عن ذاتيهما اي
مادة تحققها كالمنافاة بين الزوجية والفردية لا من خصوص المادة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود
وغير كاتب او يكون كاتبا غير اسود فالمنافاة بين طرفي هذه المنفصلة واقعة لا لذاتيهما بل بحسب خصوص المادة
اذ قد يجتمع السواد والكتابة في الصدق او في الكذب في مادة اخرى فهذه منفصلة حقيقية اتفاقية وتلك منفصلة
عنادية قوله ثم الحكم الخ كما ان الحملية تنقسم الى محصورة ومهملة وشخصية وطبيعية كذلك الشرطية ايضا سواء كانت
متصلة او منفصلة تنقسم الى المحصورة الكلية والجزئية والمهملة والشخصية لا تعقل الطبيعية ههنا قوله على جميع
تقادير المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قوله فكلية سواء في المتصلة الموجبة كلما ومهما ومتى وما في
معناها وفي المنفصلة دائما ولبدا ونحوهما هذا في الموجبة اما في السالبة مطلقا فسواء ليس البتة قوله او بعضها
مطلقا اي على بعض غير معين كقولك قد يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا قوله فجزئية وسواء في الموجبة
متصلة كانت او منفصلة قد يكون وفي السالبة كذلك قد لا يكون قوله فشخصية كقولنا ان جئتني اليوم فاكرمتك
قوله والا اي وان لم يكن الحكم على جميع تقادير المقدم ولا على بعضها بان يسكت عن بيان الكلية والجزئية مطلقا
قوله فمهملة نحو اذا كان الشيء انسانا كان حيوانا قوله في الحال اي قبل دخول اداة الاتصال والانفصال عليها

التصديقات
اقسام الشرطية المتصلة وتعريفها

وطرفا الشرطية فی الاصل قضیتان حملیتان او متصلتان او منفصلتان او مختلفتان الا انهما لخرجتا بزیادة اداة الاتصال والانفصال عن التمام

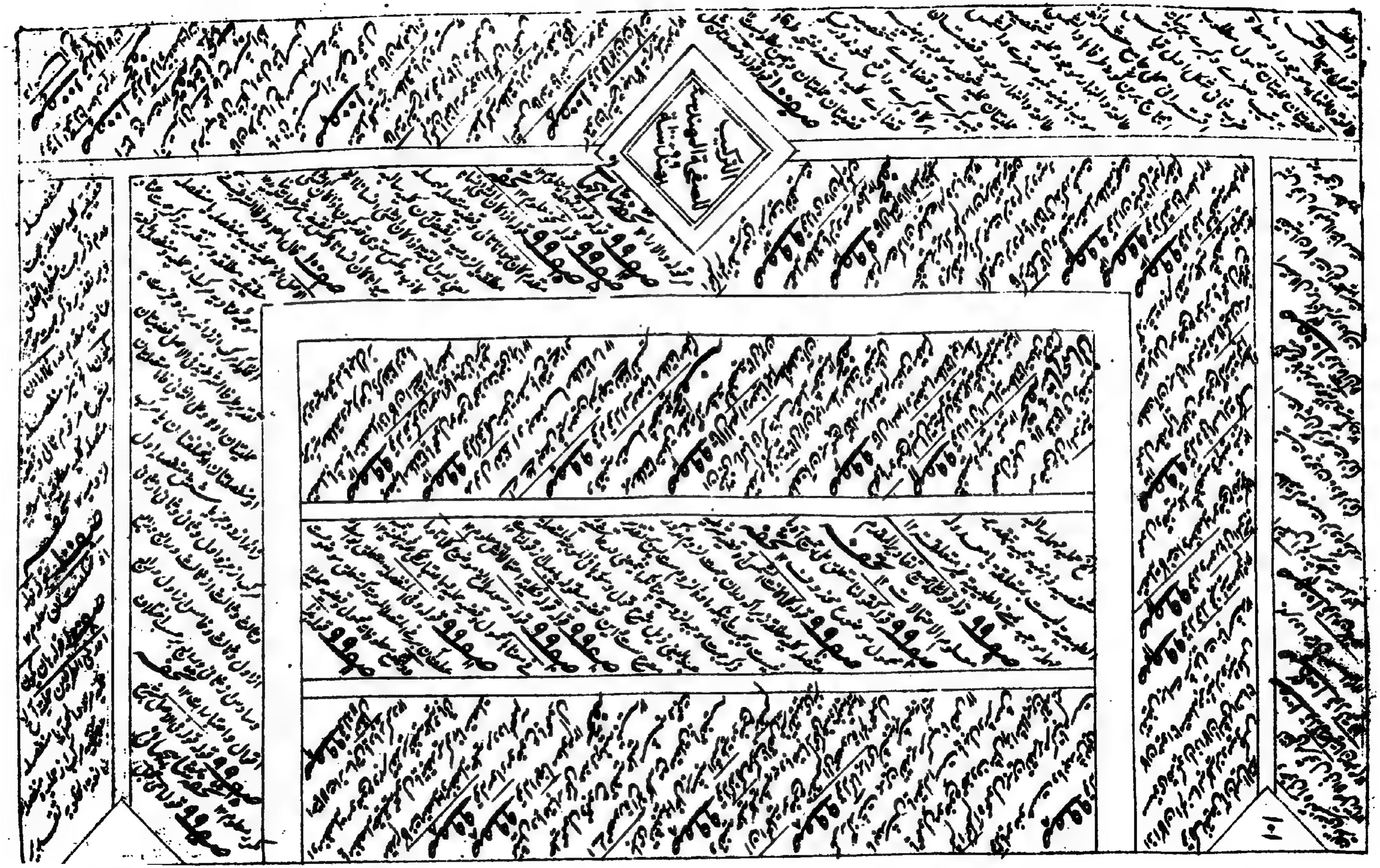
فصل التناقض لاختلاف القضیتین بحیث یلزم لذاته من صدق کل کذب الاخری

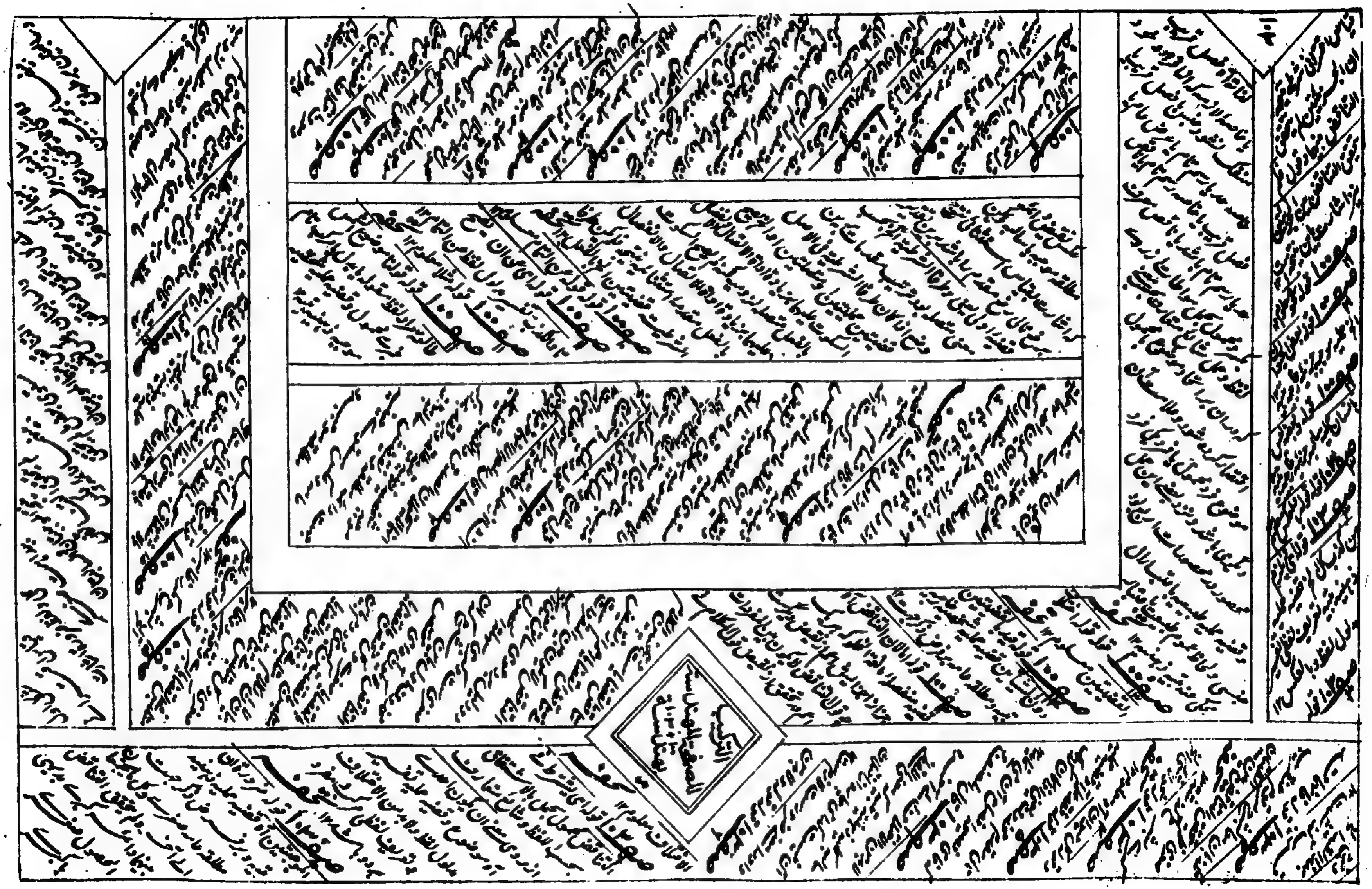
قوله حملیتان کقولنا ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان طرفیها وهما الشمس طالعة والنهار موجود قضیتان حملیتان قوله او متصلتان کقولنا کلما کان ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود فکلما لم یکن النهار موجودا لم تکن الشمس طالعة فان طرفیها وهما قولنا ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقولنا کلما لم یکن النهار موجودا لم تکن الشمس طالعة قضیتان متصلتان قوله او منفصلتان کقولنا کلما کان زوجا اما ان یکون العدد زوجا او فردا فانا اما ان یکون العدد منقسما بمتساویین او غیر منقسم بهما قوله او مختلفتان بان یکون احد الطرفین حملیة والاخری متصلة او احدهما حملیة والاخری منفصلة او احدهما متصلة والاخری منفصلة فالاقسام ستة وعلیک باستخراج ما ترکنا من الامثلة قوله عن التمام ای عن ان یصح السکوت علیهما ویحتمل الصدق والکذب مثلا قولنا الشمس طالعة مرکب تام خبری محتمل للصدق والکذب لا نعنی بالقضیة الا هذا فاذا ادخلت علیه اداة الاتصال مثلا وقلت ان کانت الشمس طالعة لم یصح ان تسکت علیه ولم یحتمل الصدق والکذب بل احتجت الی ان تضم الیه قولک مثلا فالنهار موجود قوله اختلاف القضیتین قید بالقضیتین دون الشیئین اما لان التناقض لا یکون بین المفردات علی ما قیل واما لان الکلام فی تناقض القضایا قوله بحیث یلزم الخ خرج بهذا القید الاختلاف الواقع بین الموجبة والسالبة الجزئیتین فانهما قد یصدقان معا کبعض الحیوان انسان وبعضه لیس بانسان فلم یتحقق التناقض بین الجزئیتین

التصدیقات
حکم طرفی الشرطیة و
التناقض

الفصل الثانی فی الاحکام

الفصل الثالث فی الاحکام





وبالعكس ولابد من الاختلاف في الكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها فالنقيض للضرورية الممكنة العامة

قوله وبالعكس اي ويلزم من كذب كل من القضيتين صدق الاخرى وخرج بهذا القيد الاختلاف الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين فانهما قد تكذبان معا نحو لاشئ من الحيوان بانسان وكل حيوان انسان فلم يتحقق التناقض بين الكليتين ايضا فقد علم ان القضيتين لو كانتا محصورتين يجب اختلافهما في الكم كما سيصرح به الشارح قوله ولابد من الاختلاف اي يشترط في التناقض ان يكون احدى القضيتين موجبة والاخرى سالبة ضرورة ان الموجبتين والسالبتين قد يجتمعان في الصدق والكذب معا ثم ان كانت القضيتان محصورتين يجب اختلافهما في الكم ايضا كما مر ثم ان كانتا موجبتين يجب اختلافهما في الجهة فان الضروريتين قد تكذبان معا كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة ولاشئ من الانسان بكاتب بالضرورة الممكنتين قد تصدقان معا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان العام ولاشئ من الانسان بكاتب بالامكان العام قوله والاتحاد فيما عداها اي يشترط في التناقض اتحاد القضيتين فيما عدا الامور الثلثة المذكورة اعني الكيف والكم والجهة وقد ضبطوا هذا الاتحاد في ضمن الاتحاد في امور ثمانية قال قائلهم شعر

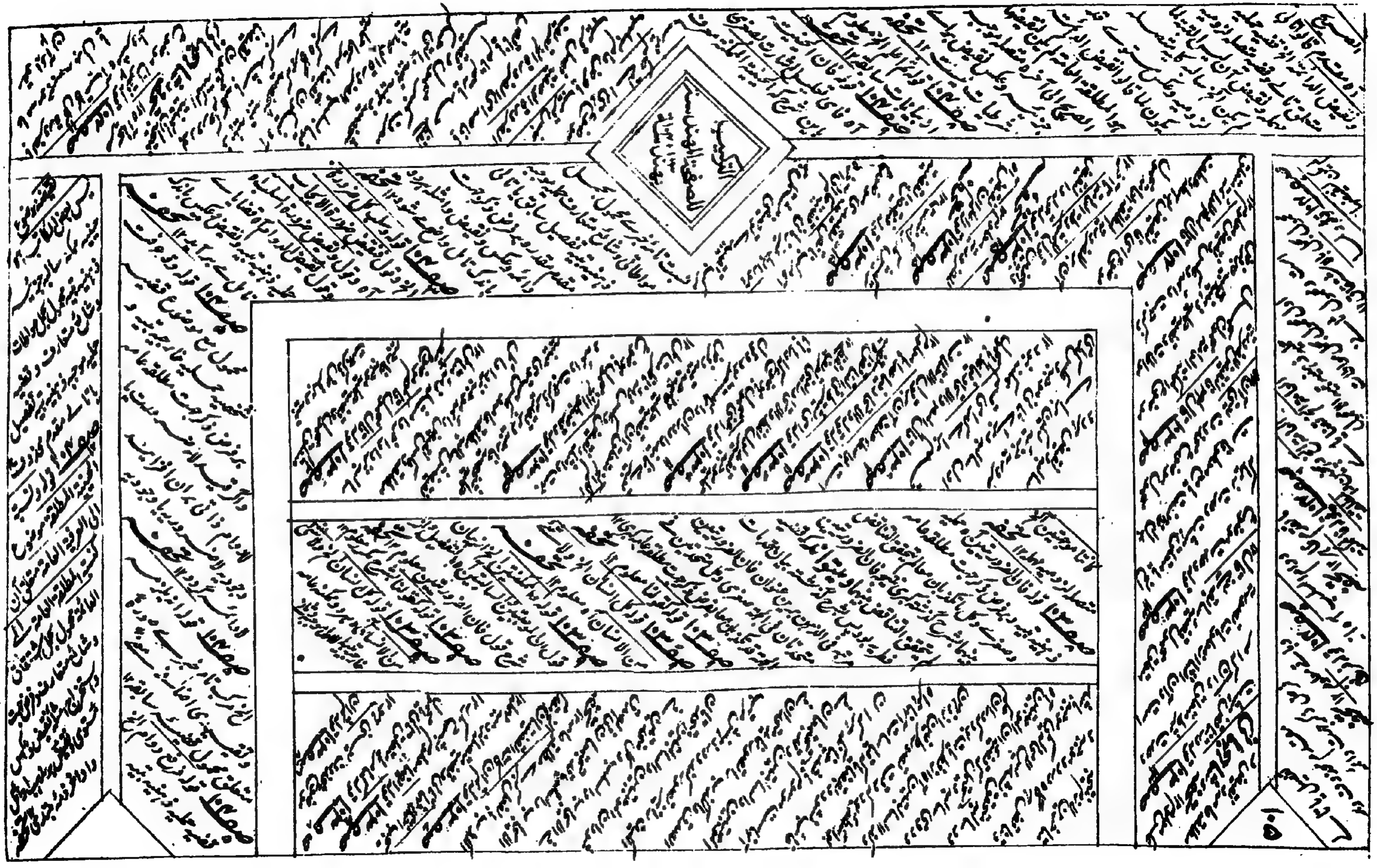
در تناقض هشت وحدت شرط دان	وحدت موضوع ومحمول ومكان
وحدت شرط وإضافت جزو كل	قوت وفعل ست در آخر زمان

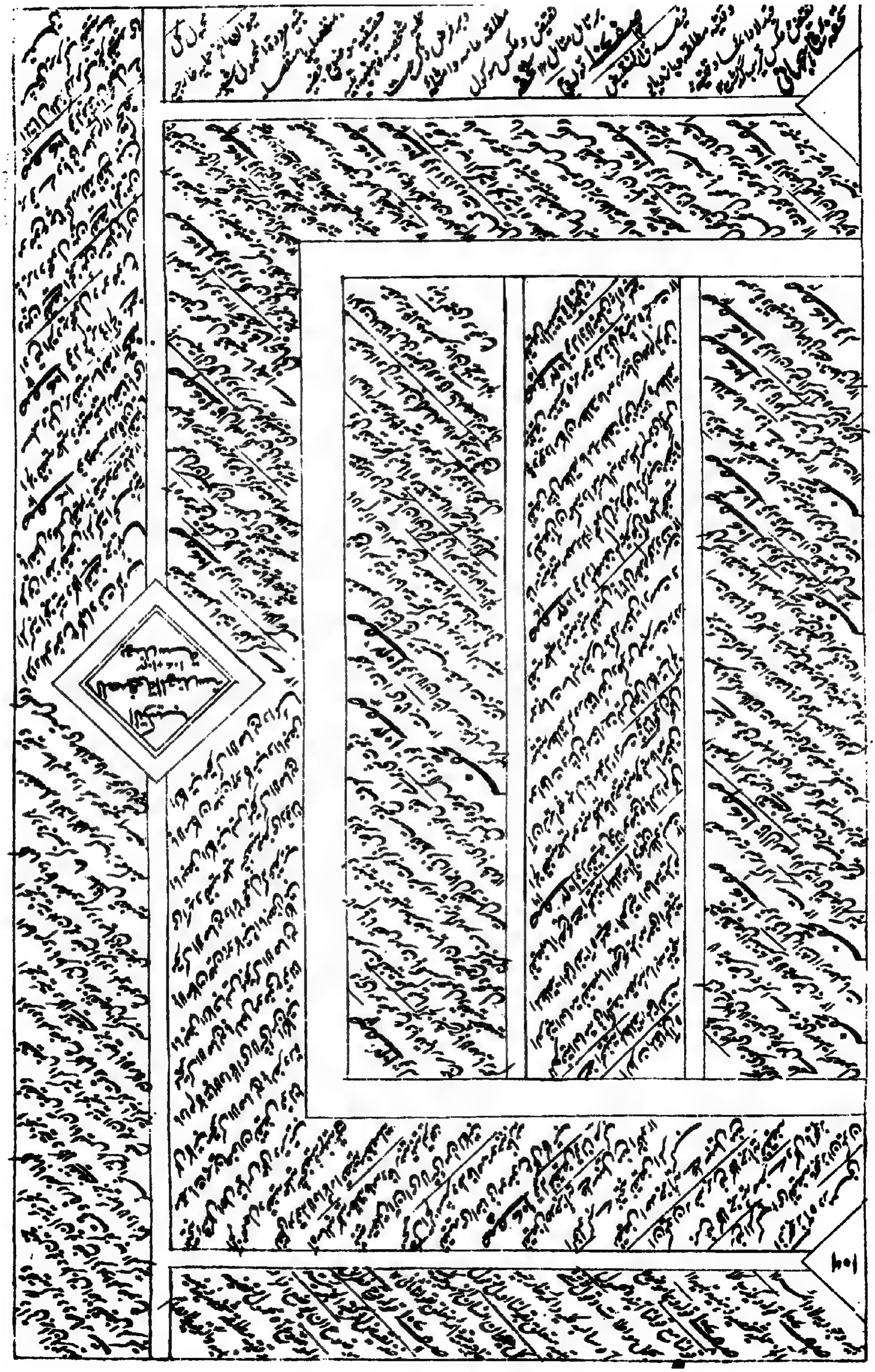
قوله والنقيض للضرورية اعلم ان نقيض كل شئ رفعه فنقيض القضية التي حكم فيها بضرورة الايجاب

التصديقات
تقائض الموجهات البسيطة

وللدائمة المطلقة العامة وللمشروطة العامة الحينية الممكنة وللعرفية العامة الحينية المطلقة

او السلب هو قضية حكم فيها بسلب تلك الضرورة وسلب كل ضرورة هو عين امكان الطرف المقابل فنقيض ضرورة الايجاب هو امكان السلب ونقيض ضرورة السلب هو امكان الايجاب ونقيض الدوام هو سلب الدوام وقد عرفت ان يلزمه فعلية الطرف المقابل فرفع دوام الايجاب يلزمه فعلية السلب وسلب دوام السلب يلزمه فعلية الايجاب فالممكنة العامة نقيض صريح للضرورية المطلقة والمطلقة العامة لازمة لنقيض الدائمة المطلقة ولما لم يكن لنقيضها الصريح وهو اللادوام مفهوم محصل معتبر من القضايا المتعارفة المتداولة قالوا نقيض الدائمة هو المطلقة العامة ثم اعلم ان نسبة الحينية الممكنة الى المشروطة العامة كنسبة الممكنة العامة الى العرفية فان الحينية الممكنة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية اي الضرورة ما دام الوصف عن الجانب المخالف فتكون نقيضا صريحا لما حكم فيها بضرورة الجانب الموافق بحسب الوصف فقولنا بالضرورة كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا نقيضه ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب لا امكان نسبة الحينية المطلقة وهي قضية حكم فيها بفعلية النسبة بين اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني اي العرفية الممكنة بينه المطلقة العامة الى الدائمة وذلك لان الحكم في العرفية العامة بدوام النسبة مادام ذات الموضوع متصفة بالوصف العنواني فنقيضها الصريح هو سلب ذلك الدوام بمعنى وقوع الطرف المقابل في بعض اوقات الوصف العنواني وهذا معنى الحينية المطلقة المخالفة للعرفية العامة في الكيف فنقيض قولنا بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا قولنا ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين هو كاتب بالفعل والمصنف لم يتعرض لبيان نقيض الوقتية والمنتشرة المطلقتين من البسائط لانه لا يتعلق بذلك غرض

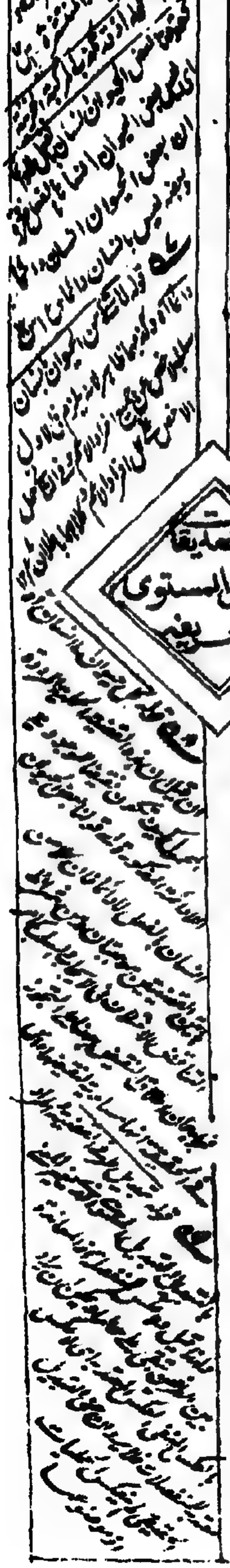




وللمركبة المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين ولكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد **فصل** العكس المستوى تبديل طرفي القضية

فيما سيأتي من مباحث العكوس الاقيسة بخلاف باقي البسائط فتأمل قوله وللمركبة قد علمت ان نقيض كل شيء رفعه فاعلم ان رفع المركب انما يكون برفع احد جزئيه لا على التعيين بل على سبيل منع الخلو اذ يجوز ان يكون برفع كلا الجزئين فنقيض القضية المركبة نقيض احد جزئيه على سبيل منع الخلو فنقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما اما لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قضية منفصلة مانعة الخلو هي قولنا اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان حين هو كاتب واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما وانت بعد اطلاعك على حقائق المركبات ونقائض البسائط تتمكن من استخراج تفاصيل نقائض المركبات قوله ولكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد يعني لا يكفي في اخذ نقيض القضية المركبة الجزئية الترديد بين نقيضي جزئيها كما في الكلية اذ قد تكذب المركبة الجزئية كقولنا بعض الحيوان انسان بالفعل دائما ويكذب كلا نقيضي جزئيها ايضا وهما قولنا لا شيء من الحيوان بانسان دائما وقولنا كل حيوان انسان دائما وح فطريق اخذ نقيض المركبة الجزئية ان يوضع افراد الموضوع كلها ضرورة ان نقيض الجزئية هي الكلية ثم يردد بين نقيضي الجزئين بالنسبة الى كل واحد من تلك الافراد فيقال في المثال المذكور كل حيوان اما انسان دائما او ليس بانسان دائما وح فيصدق النقيض وهو قضية حملية مرددة المحمول بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد الموضوع قوله تبديل طرفي القضية

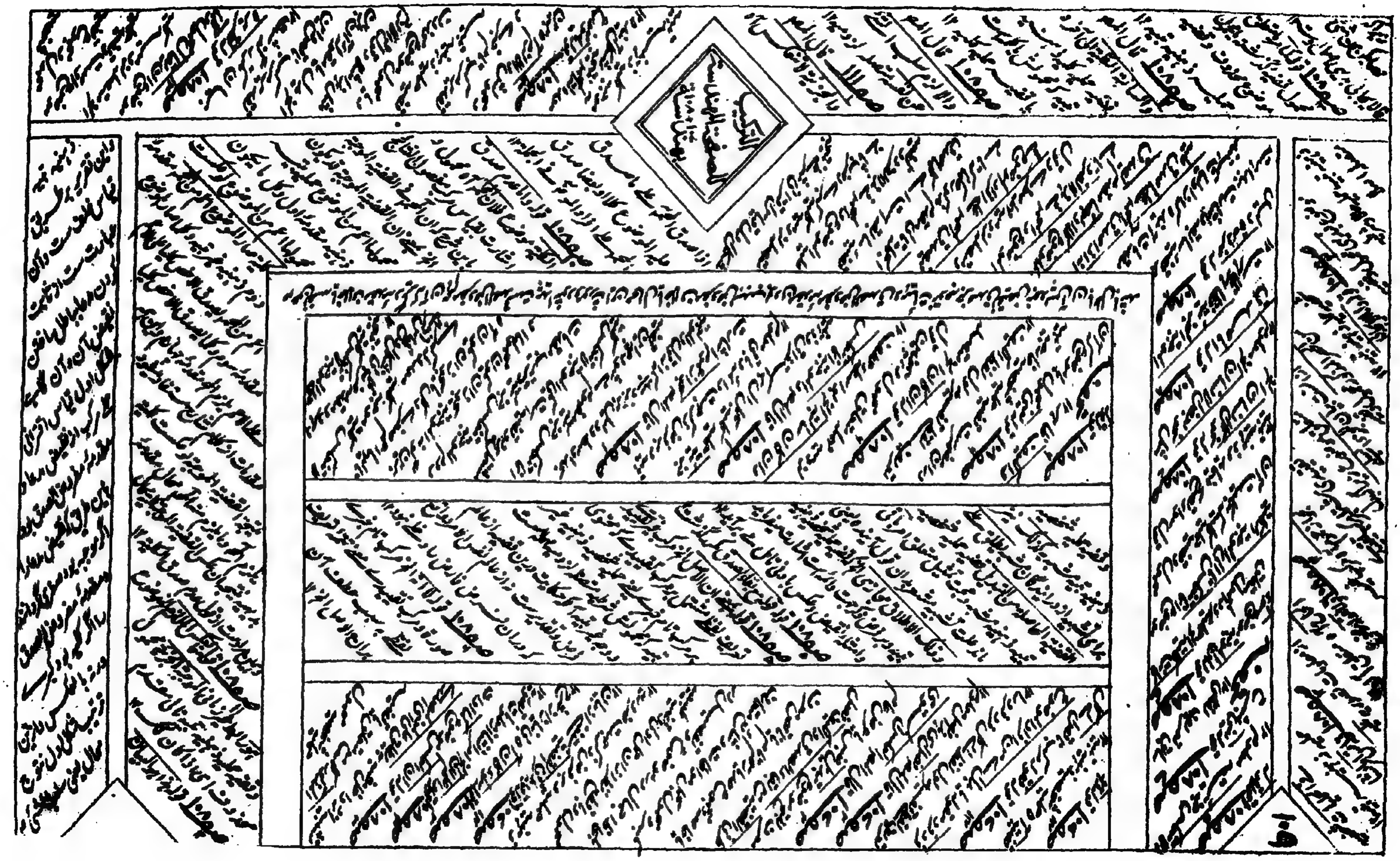
لا يصدق نقيضه وهو بعض النوع انسان وصاحب السلم ح ذهب الى كذب بعض النوع انسان

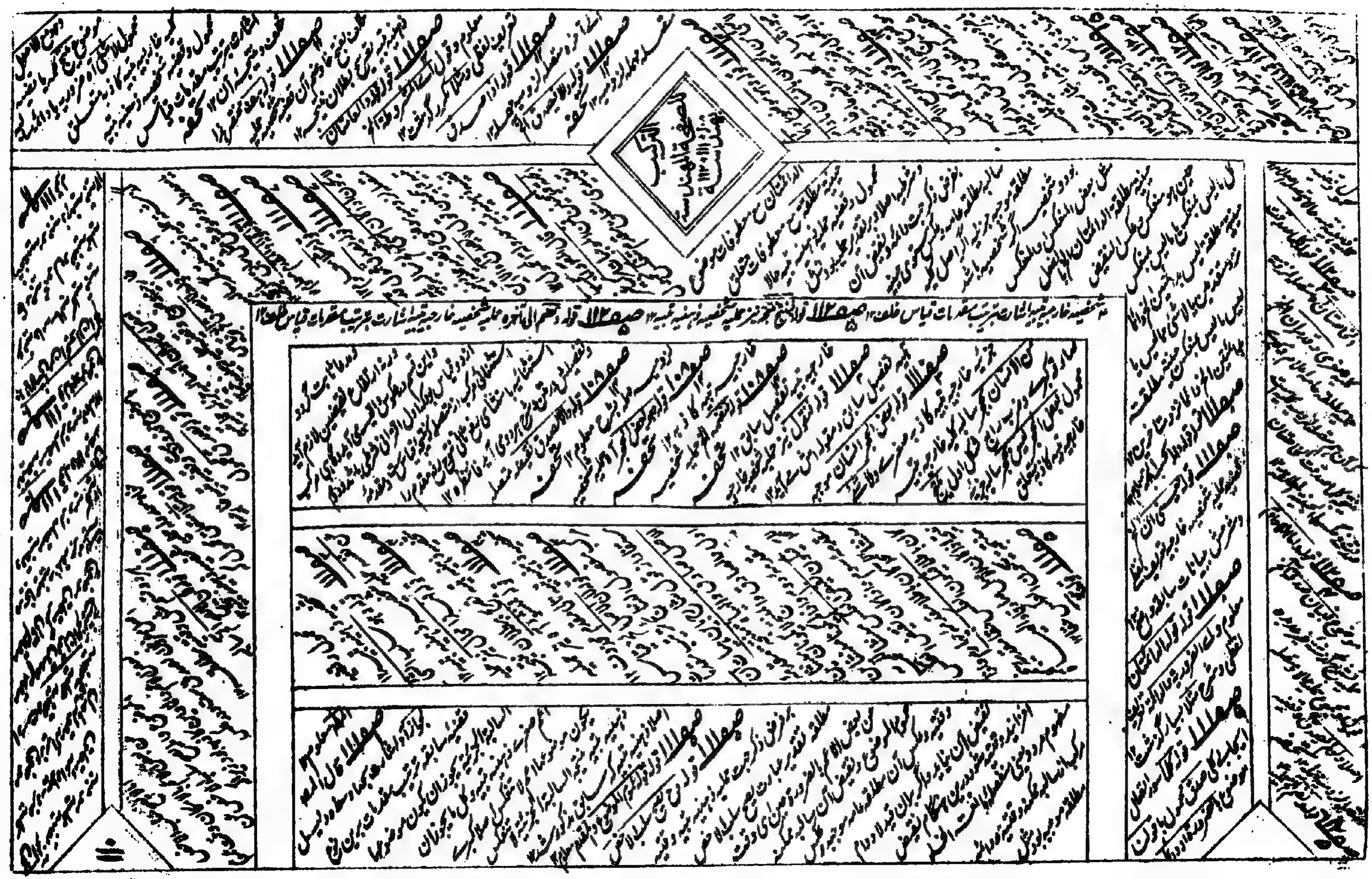


مع بقاء الصدق والكيف والموجبة انما تنعكس جزئية لجواز عموم المحمول او
التالي والسالبة الكلية تنعكس سالبة كلية والا لزم سلب الشيء عن نفسه

سواء كان الطرفان هما الموضوع والمحمول او المقدم والتالي واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى المصدري
المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل وذلك الاطلاق مجازي من قبيل اطلاق اللفظ
على الملفوظ والخلق على المخلوق قوله مع بقاء الصدق يعني ان الاصل لو فرض صدقه لزم من صدقه
صدق العكس الا ان يجب صدقها في الواقع قوله والكيف يعني ان كان الاصل موجبة كان العكس موجبة وان
كان سالبة كان العكس سالبة قوله انما تنعكس جزئية يعني ان الموجبة سواء كانت كلية نحو كل انسان حيوان
او جزئية نحو بعض الحيوان انسان انما تنعكس الى الموجبة الجزئية لا الى الموجبة الكلية اما صدق الموجبة الجزئية
فظاهر ضرورة انه اذا صدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع كلا او بعضا يصدق المحمول والموضوع في هذا
الفرد فيصدق المحمول على فرد الموضوع في الجملة واما عدم صدق الكلية فلان المحمول في القضية الموجبة قد يكون اعم
من الموضوع فلو عكست الى القضية صار الموضوع اعم ويستحيل صدق الاخص كليا على الاعم فالعكس اللازم الصادق في جميع المواد
هو الموجبة الجزئية هذا هو البيان في الحمليات وقس عليه الحال في الشرطيات وقوله لجواز عموم الخ بيان للجزء السلبي من الحصر
المذكور واما الايجابي فبديهي كما مر قوله والا لزم سلب الشيء عن نفسه تقريره ان يقال كلما صدق قولنا لا شيء
من الانسان بحجر صدق لا شيء من الحجر بانسان مع الا صدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان فيتضمن مع الاصل

التصديقات
العكس المستوى
واحكامه





العكس المستوى واحكامه

التصديقات

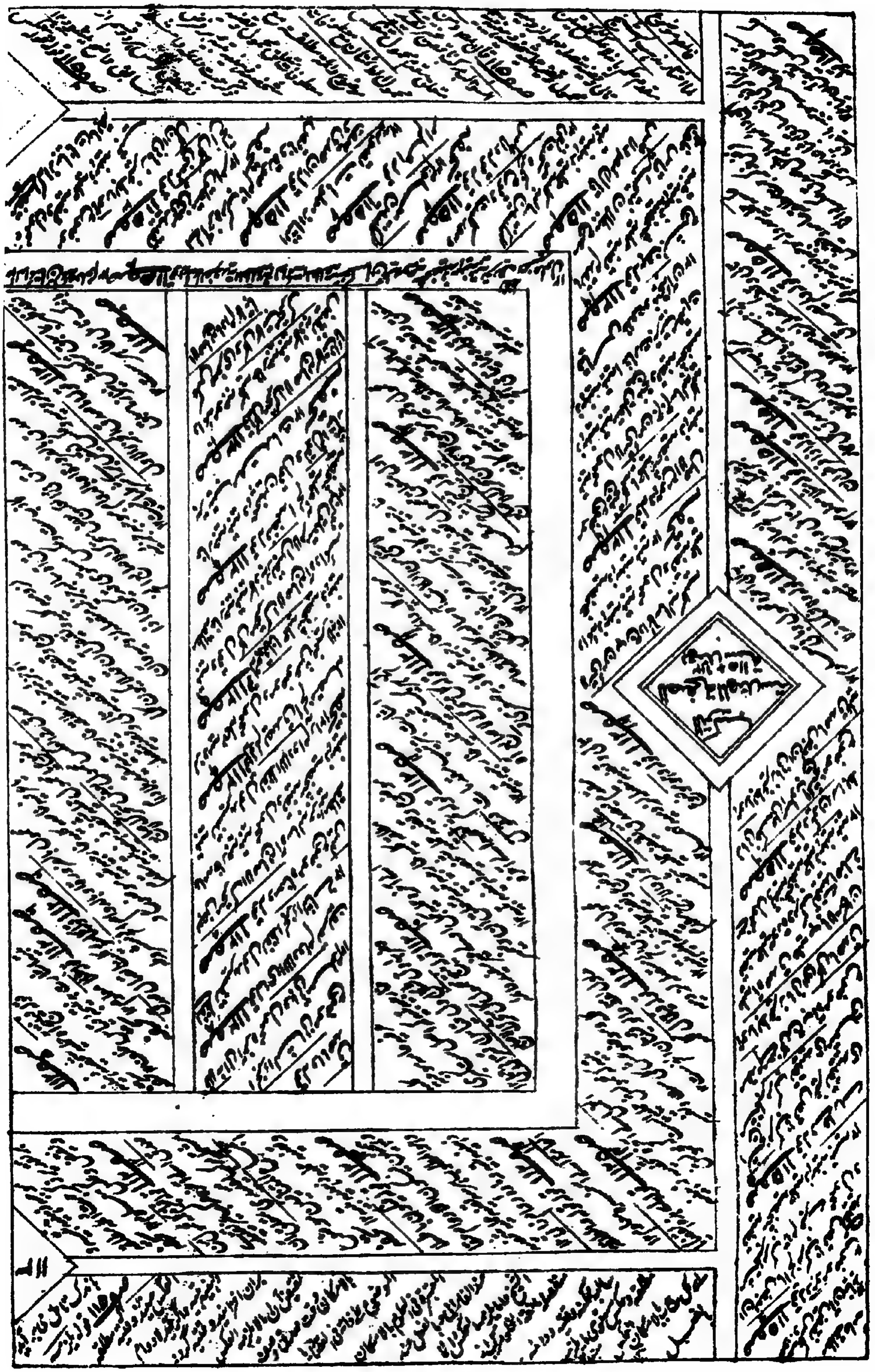
والجزئية لا تنعكس اصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة

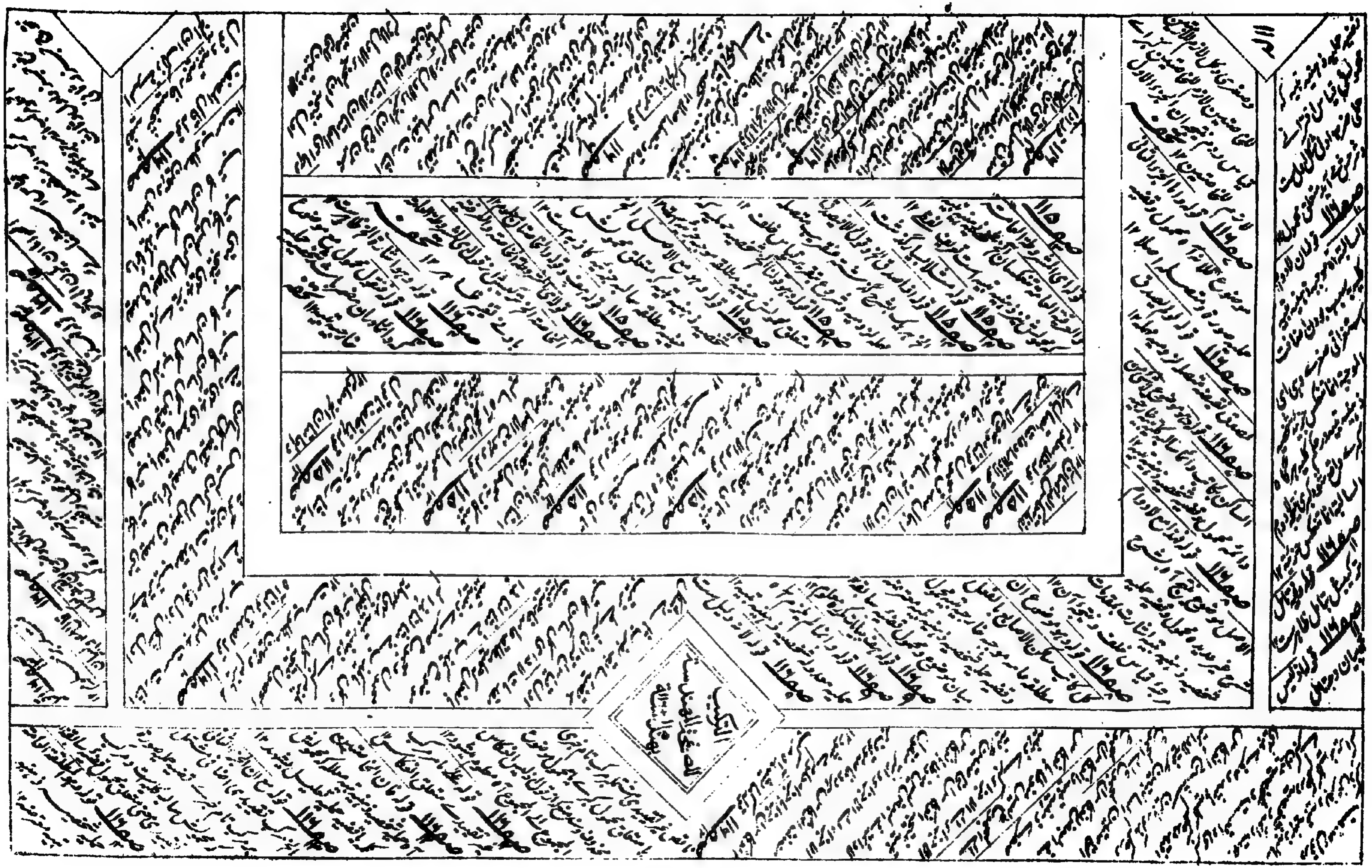
فنقول بعض الحجر انسان ولا شئ من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر ليس بحجر وهو سلب الشئ عن نفسه فهذا محال ومنشؤه هو نقيض العكس لان الاصل صادق والهيأة منتجة فيكون نقيض العكس باطلا فيكون العكس حقا وهو المطلوب **قوله** لجواز عموم الموضوع وح يصح سلب الاخص عن بعض الاعم لكن لا يصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان **قوله** او المقدم مثلا يصدق قد لا يكون اذا كان الشئ حيوانا كان انسانا ولا يصدق قد لا يكون اذا كان الشئ انسانا كان حيوانا **قوله** واما بحسب الجهة يعني ما ذكرناه هو بيان انعكاس القضايا بحسب الكم والكيف واما بحسب الجهة الخ **قوله** الدائمتان اي الضرورية والدائمة مثلا كلما صدق قولنا بالضرورة او دائما كل انسان حيوان يصدق قولنا بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان والا فيصدق نقيضه وهو دائما لا شئ من الحيوان بانسان ما دام حيوانا وهو مع الاصل ينتج لا شئ من الانسان بانسان بالضرورة او دائما هذا خلف **قوله** والعامتان اي المشروطة العامة والعرفية العامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا صدق بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع والا فيصدق نقيضه وهو دائما لا شئ من متحرك الاصابع بكاتب ما دام متحرك الاصابع وهو مع الاصل ينتج قولنا بالضرورة او بالدوام لا شئ من الكاتب بكاتب ما دام كاتبا هذا خلف

والخاصتان حينية مطلقة لا دائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة

قوله والخاصتان اي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة منعكسان الى حينية مطلقة مقيدة باللادوام اما انعكاسهما الى حينية مطلقة فلانه كلما صدقت الخاصتان صدقت العامتان وقد مر ان كلما صدقت العامتان صدقت في عكسها الحينية المطلقة واما اللادوام فبيان صدقه انه لو لم يصدق لصدق نقيضه ونضم هذا النقيض الى الجزء الاول من الاصل فينتج نتيجة ونضم الى الجزء الثاني من الاصل فينتج ما ينافي تلك النتيجة مثلا كلما صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما صدق في العكس بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع لا دائما اما صدق الجزء الاول فظاهر بما سبق واما صدق الجزء الثاني اي اللادوام ومعناه ليس بعض متحرك الاصابع كاتبا بالفعل فلانه لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا كل متحرك الاصابع كاتب دائما فنضمه مع الجزء الاول من الاصل ونقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما وكل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ينتج كل متحرك الاصابع متحرك الاصابع دائما ثم نضمه الى الجزء الثاني من الاصل فنقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما ولا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ينتج لا شيء من متحرك الاصابع بمتحرك الاصابع بالفعل وهذا ينافي النتيجة السابقة فيلزم من صدق نقيض اللادوام العكس اجتماع المتناقضين فيكون باطلا فيكون اللادوام حقا وهو المطلوب

قوله والمطلقة العامة مطلقة عامة اي هذه القضايا الخمس منعكس كل واحدة منها الى مطلقة عامة فيقال لو صدق كل ج ب باحدى الجهات الخمس يصدق بعض ب ج بالفعل والا فيصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما وهو مع الاصل ينتج لا شيء من ج ج هذا خلف





والعكس للممكنتين وفي السوالب عكس الدائمتان مطلقة دائمة والعامتان عرفية عامة

قوله ولا عكس للممكنتين اعلم ان صدق وصف الموضوع على ذاته في القضايا المعتبرة في العلوم بالامكان عند الفارابي وبالفعل عند الشيخ فمعنى كل ج ب بالامكان على راي الفارابي هو ان كل ما صدق عليه ج بالامكان صدق عليه ب بالامكان ويلزمه العكس ح وهو ان بعض ما صدق عليه ب بالامكان صدق عليه ج بالامكان وعلى راي الشيخ معنى كل ج ب بالامكان هو ان كل ما صدق عليه ج بالفعل صدق عليه ب بالامكان ويكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ما صدق عليه ب بالفعل صدق عليه ج بالامكان ولا شك انه لا يلزم من صدق الاصل ح صدق العكس مثلا اذا فرض ان مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان ولا يصدق عكسه وهو ان بعض مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان فالمصنف لما اختار مذهب الشيخ اذ هو المتبادر في العرف واللغة حكم بانه لا عكس للممكنتين قوله تنعكس الدائمتان دائمة مطلقة اي الضرورية المطلقة والدائمة المطلقة تنعكسان دائمة مطلقة مثلا اذا صدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام صدق لا شيء من الحجر بانسان دائما والا لصدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض الحجر ليس بحجر دائما هذا خلف قوله والعامتان عرفية عامة اي مشروطة العامة والعرفية العامة تنعكسان عرفية عامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لصدق بالدوام لا شيء من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع والا فيصدق نقيضه وهو قولنا بعض ساكن الاصابع كاتب حين هو ساكن الاصابع بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض ساكن الاصابع ليس بساكن الاصابع حين هو ساكن الاصابع هذا خلف

التصديقات
العكس المستوى و احكامه

والخاصتان عرفية لا دائمة في البعض والبيان في الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال

قوله والخاصتان الخ اي الشرطية الخاصة والعرفية الخاصة تنعكسان الى عرفية عامة سالبة كلية مقيدة باللادوام في البعض وهو اشارة الى مطلقة عامة موجبة جزئية فتقول اذا صدق لاشيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لا دائما صدق لاشيء من الساكن بكاتب مادام ساكنا لا دائما في البعض اي بعض الساكن كاتب بالفعل اما الجزء الاول فقد مر بيانه من انه لازم للعامتين وهما اللازمتان للخاصتين فلازم اللازم لازم واما الجزء الثاني فانه لو لم يصدق العكس لصدق نقيضه وهو لاشيء من الساكن بكاتب دائما وهذا مع اللادوام الاول وهو ان كل كاتب ساكن بالفعل ينتج لاشيء من الكاتب بكاتب دائما هف وانما يلزم اللادوام في الشكل لانه يكذب في مثالنا هذا كل ساكن كاتب بالفعل لصدق قولنا بعض الساكن ليس بكاتب دائما كالارض قال المصنف السر في ذلك ان اللادوام السالبة موجبة وهي لا تنعكس الا جزئية وفيه تامل اذ ليس انعكاس المجموع الى المجموع منوطا بانعكاس الاجزاء الى الاجزاء كما يشهد بذلك ملاحظة انعكاس الموجبات الموجبة على امر فان الخاصتين الموجبتين تنعكسان الى الحينية اللادائمة مع ان الجزء الثاني منهما وهو المطلقة العامة السالبة لا ينعكس لما تقرر فقوله ينتج المحال هذا المحال اما ان يكون ناشيا من المحال او من نقيض العكس او من هيئة تاليفه الكبرى اي مفروض الصدق والثالث هو الشكل الاول المعلوم صحته وانتاجه فتعين الثاني فيكون النقيض باطلا فيكون العكس حقا

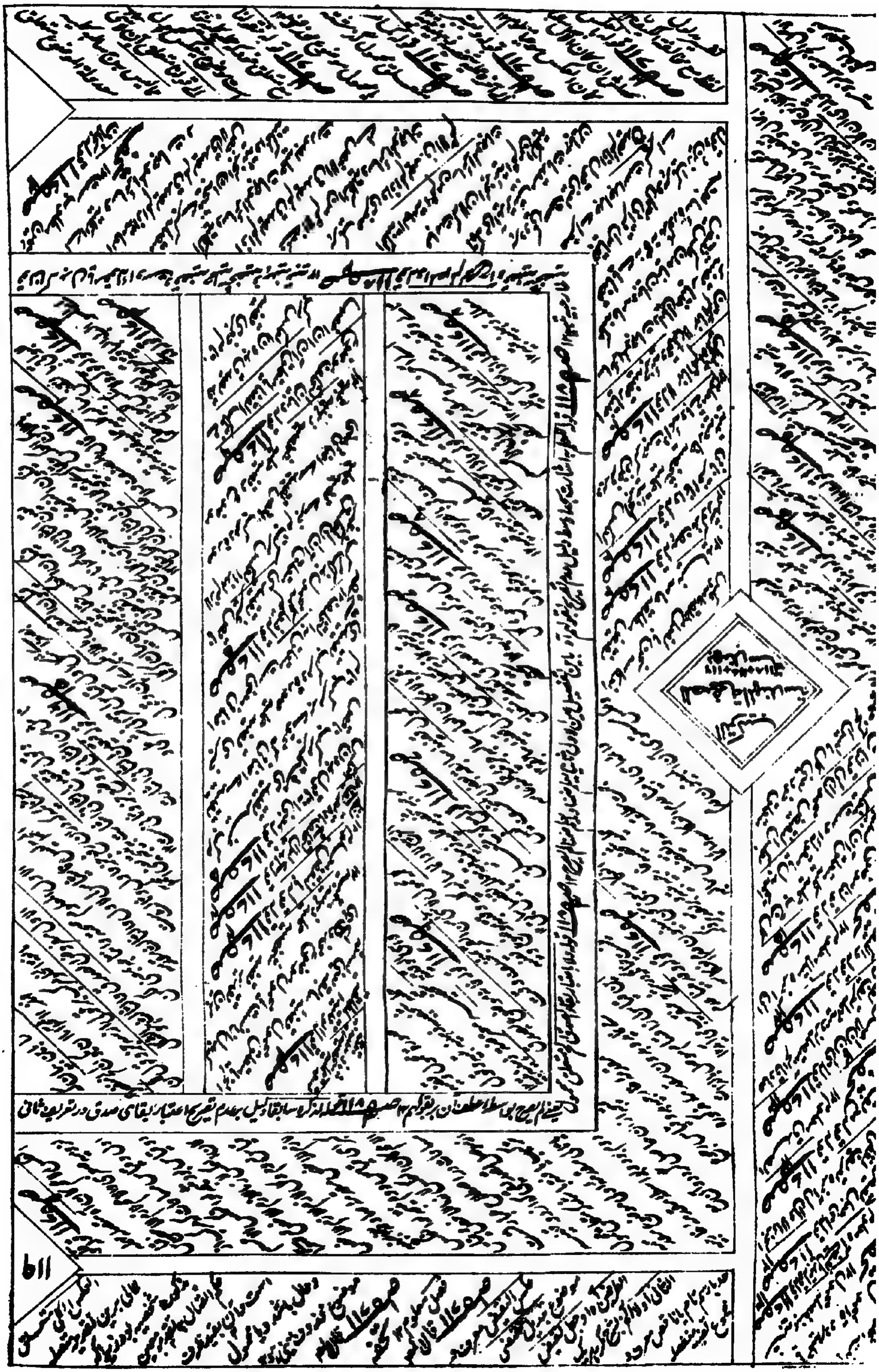
ولا عكس للوقتية بالنقض **فصل** عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف أو جعل نقيض الثاني اولا مع مخالفة الكيف

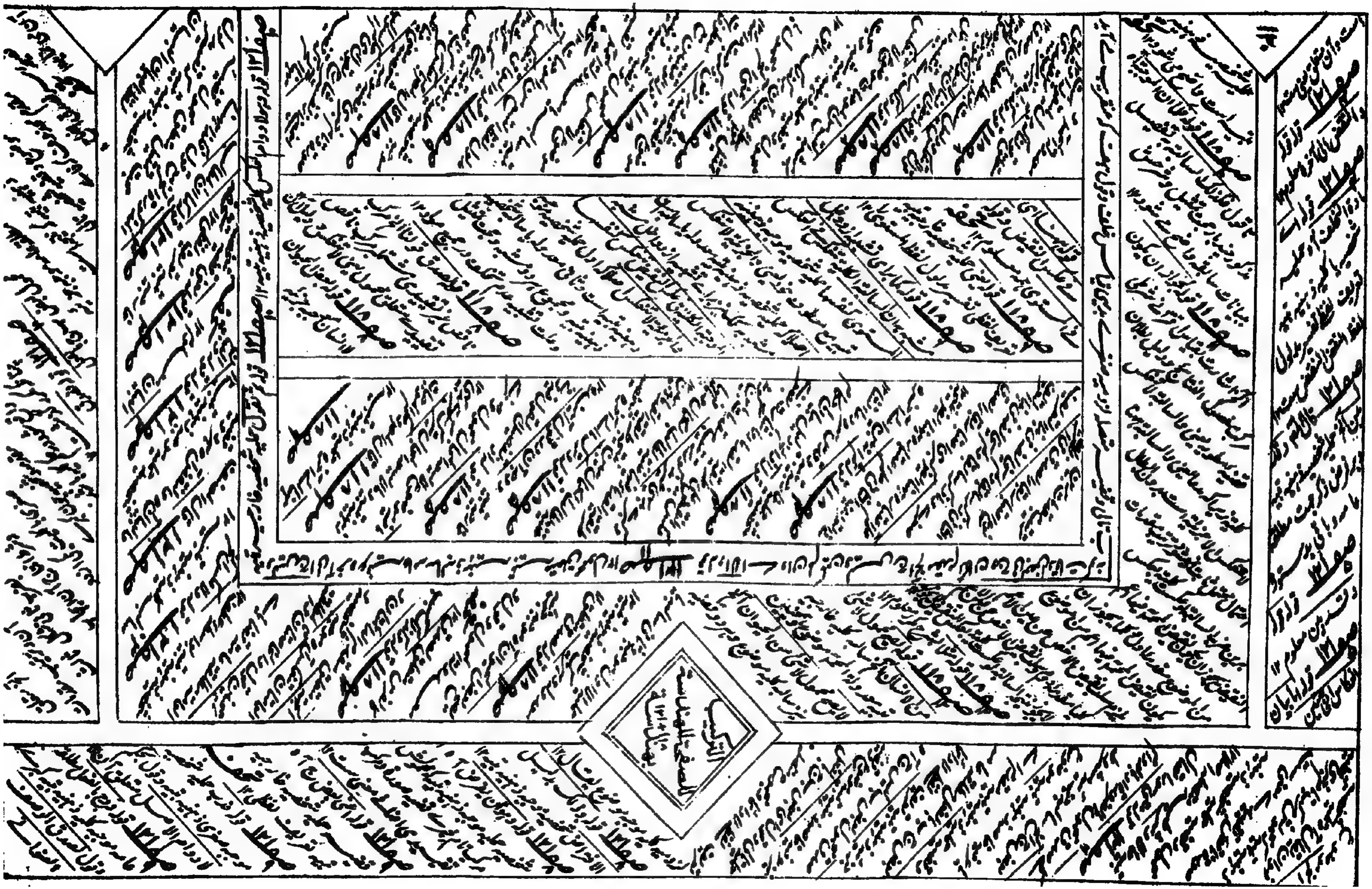
قوله ولا عكس للوقتية اي السوالب الدائمة وهي تسع الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقتيتان والوجوديتان والممكنة الخاصة من المركبات **قوله** بالنقض اي بدليل التخلف في مادة بمعنى انه يصدق الاصل في مادة بدون العكس فيعلم بذلك ان العكس غير لازم لهذا الاصل وبيان التخلف في تلك القضايا ان اخصها وهي الوقتية قد تصدق بدون العكس فانه يصدق لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع كذب بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام يصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالضرورة واذا تحقق التخلف وعدم الانعكاس في الاخص تحقق في الاعم اذ العكس لازم للقضية فلو انعكس الاعم كان العكس لازما للاعم والاعم لازم للاخص واللازم اللازم لازم فيكون العكس لازما للاخص ايضا وقد بينا عدم انعكاسه هذا خلف وانما اخترنا في العكس الجزئية لانها اعم من الكلية والممكنة العامة لانها اعم من سائر الموجهات واذا لم يصدق الاعم لم يصدق الاخص بالطريق الاولى بخلاف العكس الكلي **قوله** تبديل نقيضي الطرفين اي بجعل نقيض الجزء الاول من الاصل جزءا ثانيا من العكس ونقيض الثاني جزءا اولا **قوله** مع بقاء الصدق اي ان كان الاصل صادقا كان العكس صادقا **قوله** والكيف اي ان كان الاصل موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا مثلا قولنا كل ج ب يعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهذا طريق القدماء واما المتاخرون فقالوا عكس النقيض موجبة نقيض الجزء الثاني اولا وعين الاول ثانيا مع مخالفة الكيف اي ان كان الاصل موجبا كان العكس سالبا وبالعكس ويعتبر بقاء الصدق كما مر فقولنا كل ج ب

التصديقات
العكس المستوي واحكامه

وحكم الموجبات ههنا حكم السوالب في المستوي وبالعكس

ينعكس الى قولنا لاشئ مما ليس بج والمصنف لم يصرح بقولهم وعين الاول ثانيا للعلم ضمنا
ولا باعتبار بقاء الصدق في التعريف الثاني لذكره سابقا فحيث لم يخالفه في هذا التعريف
علم اعتباره ههنا ايضا ثم انه قدس سره بين احكام عكس النقيض على طريقة القدماء اذ فيه
غنية لطالب الكمال وترك ما اورده المتاخرون وتفصيل القول فيه وفيما فيه لا يسعه المجال
قوله ههنا اي في عكس النقيض **قوله** في المستوي يعني كما ان السالبة الكلية تنعكس في العكس
المستوي كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا كذلك الموجبة الكلية في عكس النقيض تنعكس كنفسها والجزئية لا تنعكس
اصلا لصدق قولنا بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان كذلك التسع من الموجهات
اعني الوقتيتين المطلقتين والوجوديتين والممكنتين والمطلقة العامة لا تنعكس والبواقي تنعكس على
ما سبق تفصيله في السوالب في العكس المستوي **قوله** وبالعكس اي حكم السوالب ههنا حكم الموجبات في
المستوي فكما ان الموجبة في المستوي تنعكس الا جزئية كذلك السالبة ههنا لا تنعكس الا جزئية لجواز ان
يكون نقيض المحمول في السالبة اعم من الموضوع ولا يجوز سلب نقيض الاخص عن عين الاعم كليا مثلا
يصح لاشئ من الانسان بلا حيوان ولا يصح لاشئ من الحيوان بلا انسان لصدق بعض الحيوان
لا انسان كالفرس وكذلك بحسب الجهة الدائمتان والعامتان تنعكس حينية مطلقة والخاصتان
حينية مطلقة لا دائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة





والبيان البيان والنقض النقض وقد بين انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية ههنا ومن السالبة الجزئية فيه

ولا عكس للكليتين على قياس الموجبات في المستوى قوله والبيان البيان يعني كما ان المطالب المذكورة في العكس المستوى كانت تثبت بالخلف فكذا ههنا قوله والنقض النقض اي مادة التخلف ههنا هي مادة التخلف ثمه قوله وقد بين انعكاس الخاصتين الخ اما بيان انعكاس الخاصتين من السالبة الجزئية في العكس المستوى الى العرفية الخاصة فهو ان يقال متى صدق بالضرورة او بالدوام بعض ج ليس ب دائما اي بعض ج ب بالفعل صدق بعض ب ليس ج مادام ب لا دائما اي بعض ب ج بالفعل وذلك بدليل الافتراض وهو ان يفرض ذات الموضوع اعني بعض ج وقد ب بحكم لا دوام الاول وج بالفعل لصدق الوصف العنواني على ذات الموضوع بالفعل على ما هو التحقيق فصدق بعض ب ج بالفعل وهو لا دوام العكس ثم نقول ليس ج مادام ب الا لكان وج في بعض اوقات كونه ب ليكون ب في بعض اوقات كونه ج لان الوصفين اذا اتفقا في ذات واحدة يثبت كل واحد منهما في زمان الآخر في الجملة وقد كان حكم الاول ان ليس ب دائما ج هذا خلف فصدق ان بعض ب اعني ليس ج مادام ب هو الجزء الاول من العكس فثبت العكس بكليتيه فافهم واما بيان انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية في العكس الى العرفية الخاصة فهو ان يقال اذا صدق بعض ج ب دائما ج لا دائما اي بعض ج ليس بالفعل صدق

بيان عكس النقيض واحكامه

التصديقات

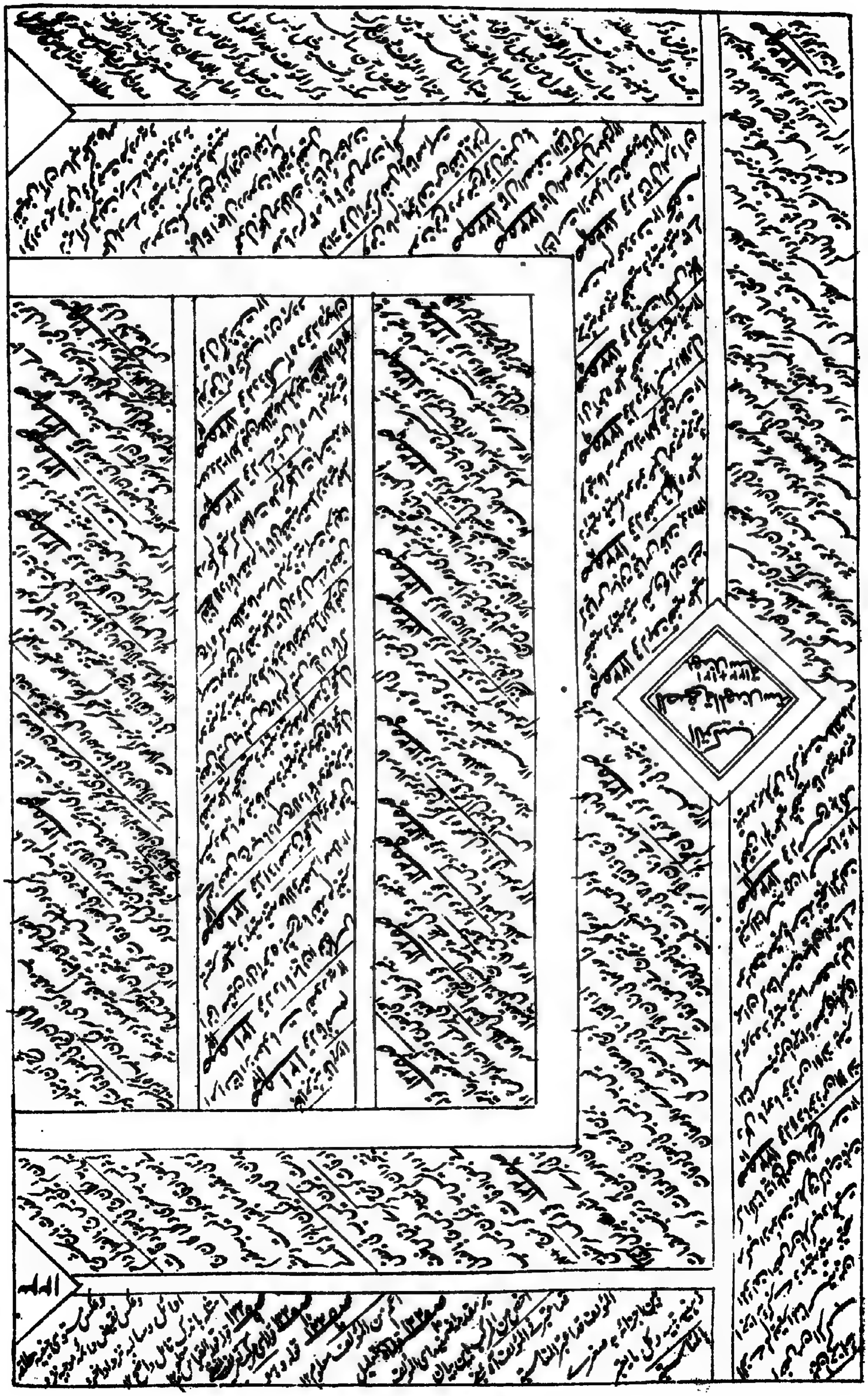
فيه بالضرورة وكل ج ب بالضرورة وبعض ج ليس ب وذلك هو وهو انما تنتج بعض ليس ب وذلك هو وهو انما تنتج بعض ليس ب لان الكبرى مضروبة الصدق والشكل بديهي الانتاج فالصغرى ايضا ضرورية وهو نقيض العكس فالعكس باطل وهو المطلوب قوله وقد بين الخ

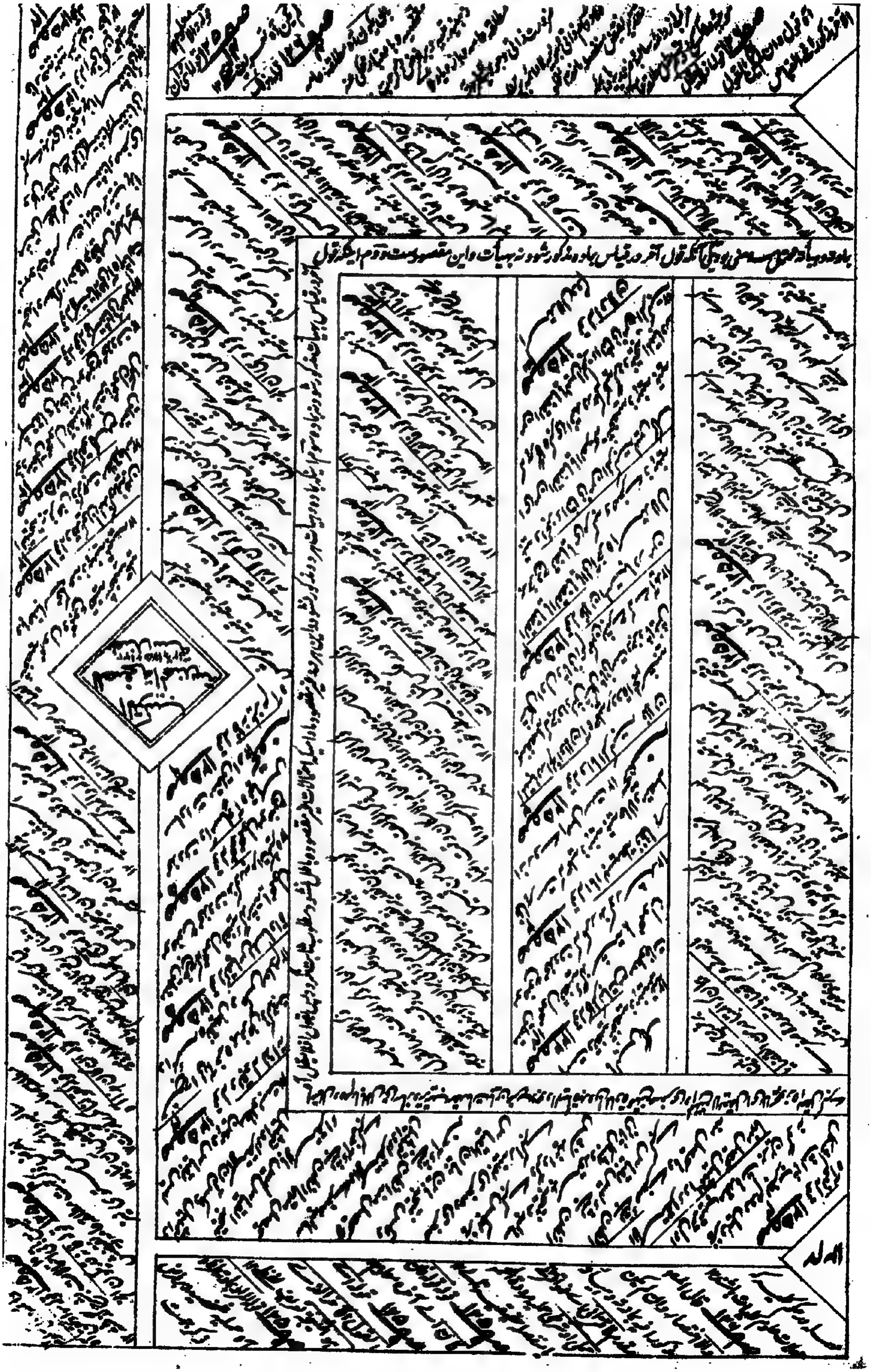
بالفعل وكل ج ب بالضرورة وبعض ج ليس ب وذلك هو وهو انما تنتج بعض ليس ب لان الكبرى مضروبة الصدق والشكل بديهي الانتاج فالصغرى ايضا ضرورية وهو نقيض العكس فالعكس باطل وهو المطلوب قوله وقد بين الخ

الى العرفية الخاصة بالافتراض فتامل

فصل القياس قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر

البعض بالليس بليس ج مادام ليس ب لا دائما اي ليس بعض بالليس ب ليس ج بالفعل وذلك بالافتراض وهو ان يفرض ذات الموضوع اعني بعض ج وفرج بالفعل على مذهب الشيخ وهو التحقيق وليس ب بالفعل بحكم لا دوام الاصل فصدق بعض بالليس ب ج بالفعل وهو ملزوم لا دوام العكس لان الاثبات يلزمه نفي النفي ثم نقول وليس ج مادام ليس ب والا كان ج في بعض اوقات كونه ليس ب فيكون ليس ب في بعض اوقات كونه ج كما مر وقد كان حكم الاصل انه بلا دوام ج هذا خلف فصدق ان بعض بالليس ب هو ليس ج مادام ليس ب وهو الجزء الاول من العكس فثبت العكس بكلا جزئيه فتامل **قوله القياس قول** اي مركب وهو اعم من المؤلف اذ قد اعتبر في المؤلف المناسبة بين اجزائه لانه ماخوذ من الالفة صرح بذلك الشريف المحقق في حاشية الكشاف ح فذكر المؤلف بعد القول من قبيل ذكر الخاص بعد العام وهو متعارف في التعريفات وفي اعتبار التاليف بعد التركيب اشارة الى اعتبار الجزء الصوري في الحجة فالقول يشمل المركبات التامة وغيرها كلها وبقوله مؤلف من قضايا يخرج ما ليس كذلك كالمركبات الغير التامة والقضية الواحدة المستلزمة لعكسها او لعكس نقيضها





فان كان مذكوراً فيه بمادته وهيأته فاستثنائي

اما البسيطة فظاهر واما المركبة فلان المتبادر من القضايا القضايا الصريحة والجزء الثاني من
اي والاخروج القضية المركبة من قولنا بعض القضايا انتهى لا يدري ١٢
المركبة ليس كذلك ولان المتبادر من القضايا ما يعد في عرفهم قضايا متعددة وبقوله يلزم خرج
الاستقراء والتمثيل اذ لا يلزم منهما العلم بشيء نعم تحصيل منهما الظن بشيء آخر وبقوله لذاته
خرج ما يلزم منه قول آخر بواسطة مقدمة خارجية كقياس المساواة نحو آ مساو لب وب
مساو لج فانه يلزم من ذلك ان آ مساو لج لكن لا لذاته بل بواسطة مقدمة خارجية وهي
ان مساوي المساوي مساو وقياس المساواة مع هذه المقدمة الخارجية يرجع الى قياسين
وبدونها ليس من اقسام الموصل لذاته فاعرف ذلك القول الآخر اللازم من القياس
سواء كانت في اقسام الكثرة وحاصل الكلام ان القياسات داخل في القياس ١٢ وهو لا يكون الا مركبا مقولا لنا ما عرفت ١٢
يسمى نتيجة ومطلوبا قوله فان كان اي القول الآخر الذي هو النتيجة والمراد بمادته طرفاه
اعلم ان النتيجة والمدعى والمطلوب متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار فان الحاصل حادث تحصيل الاستدلال عكس
المحكوم عليه وبه والمراد بهيأته الترتيب الواقع بين طرفيه سواء تحقق في ضمن الايجاب او السلب فانه
قد يكون المذكور في الاستثنائي نقيض النتيجة كقولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان
ينتج ان هذا ليس بانسان والمذكور في القياس هذا انسان وقد يكون المذكور فيه عين النتيجة كقولك
في المثال المذكور لكنه انسان ينتج ان هذا حيوان قوله فاستثنائي لاشتماله على كلمة الاستثناء
اعني لكن قوله والا اي وان لم يكن القول الآخر مذكورا في القياس بمادته وهيأته

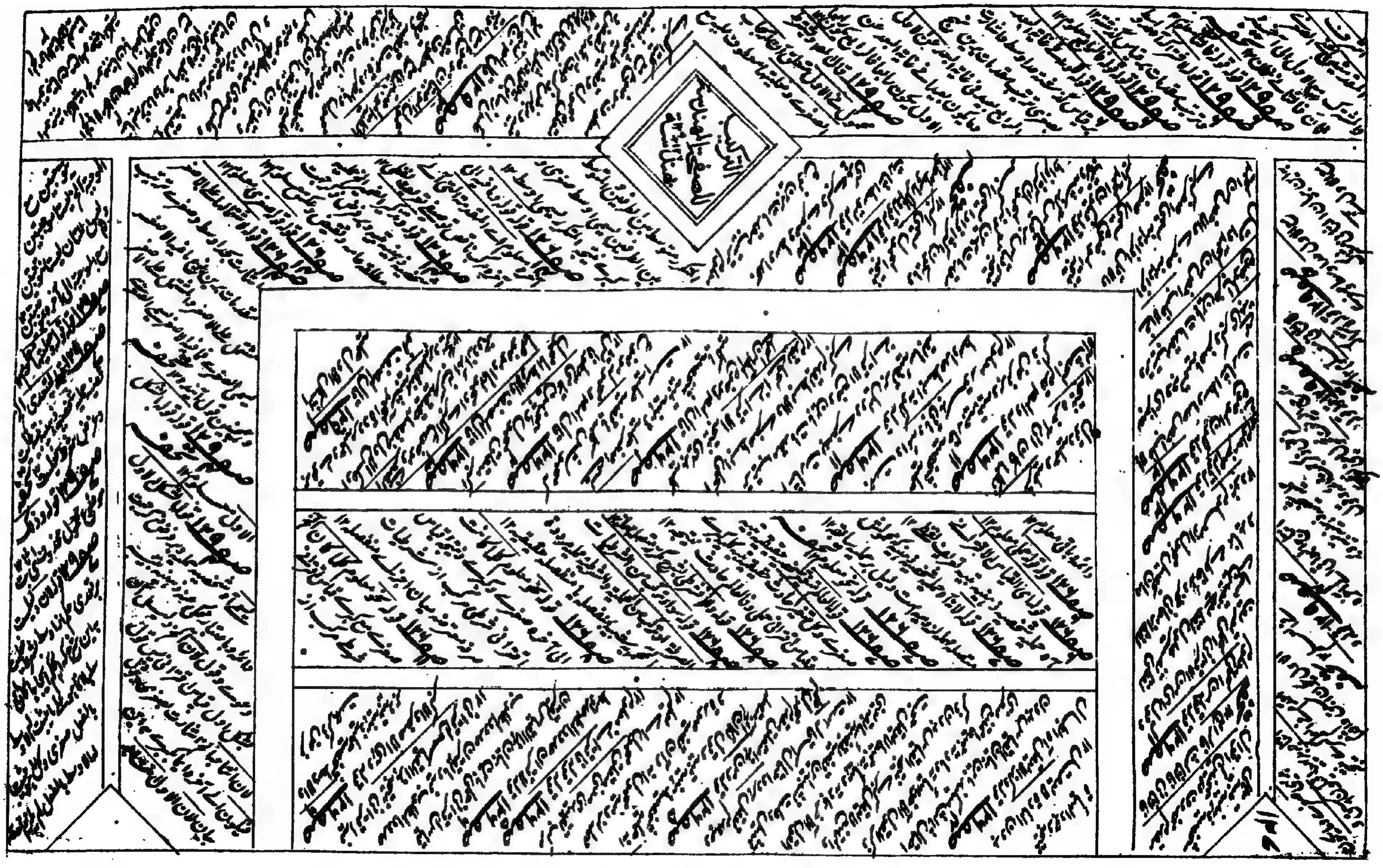
التصديقات
القياس وتقسيمه
الى اقسامه

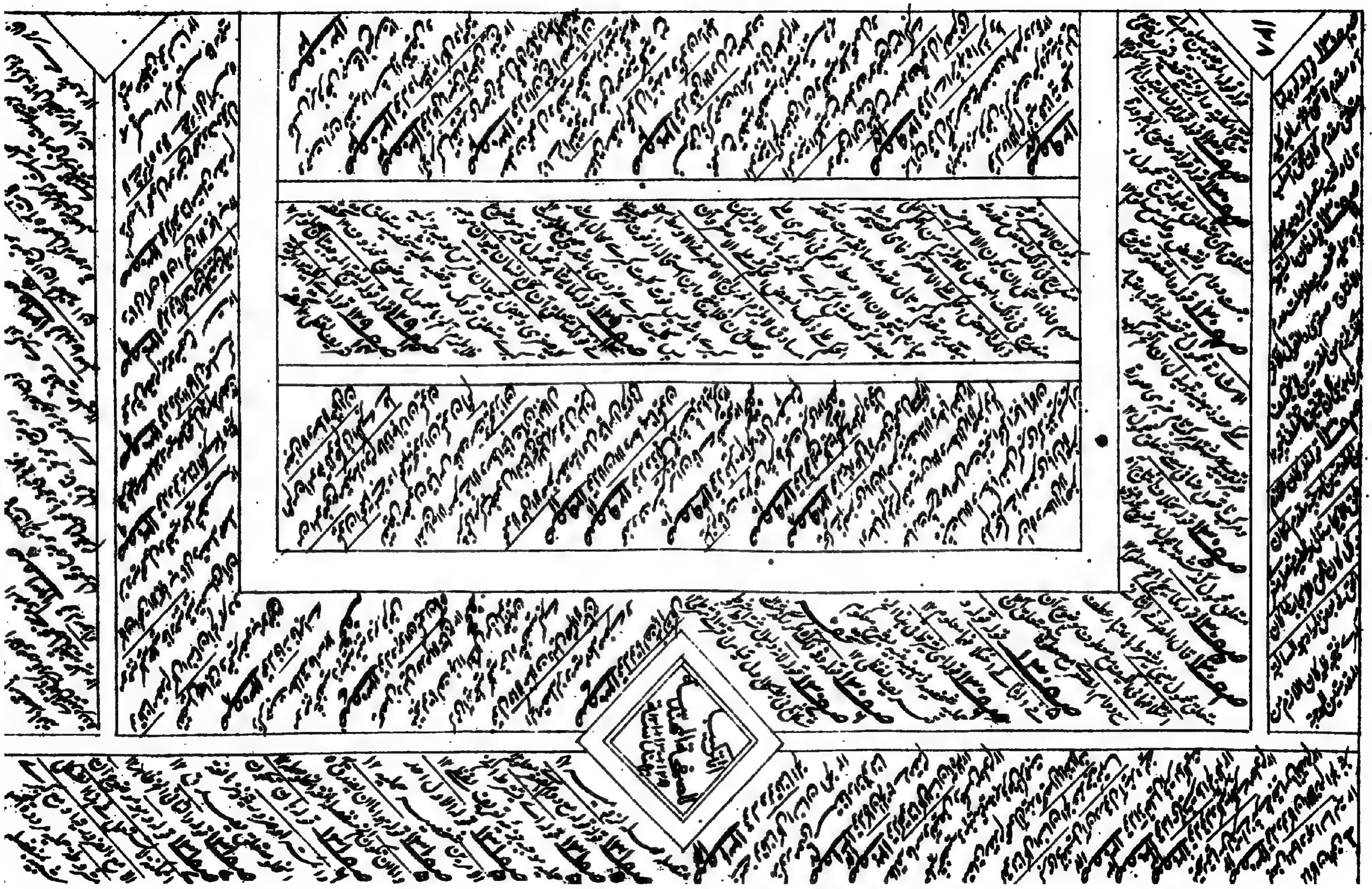
التصديقات

القياس الاقترانی وتقسيمه

والاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب من الحملي يسمى اصغر ومحموله اكبر والمتكرر اوسط وما فيه الاصغر صغرى والاكبر كبرى والاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى

وذلك بان يكون مذكورا بعادته لا بهيأته اذ لا يحصل وجود الهيأة بدون المادة وكذا لا يحصل قياس لا يشتمل على شيء من اجزاء النتيجة المادية والصورية ومن هذا علم انه لو حذف قوله بعادته لكان اولى وقوله فاقتراني لاقتران حدود المطلوب فيه وهي الاصغر والاكبر والاوسط قوله حملي اي القياس الاقتراني ينقسم الى حملي وشرطي لانه ان كان مركبا من الحمليات الصرفة فحملي نحو العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث والا فشرطي سواء تركب من الشرطيات الصرفة نحو كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء او تركب من الحملية والشرطية نحو كلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا وكل حيوان جسم فكلما كان هذا الشيء انسانا كان جسما والمصنف رح قدم البحث عن الاقتراني الحملي لكونه ابسط من الشرطي قوله من الحملي اي من الاقتراني الحملي قوله اصغر لكون الموضوع في الاغلب اخص من المحمول واقل افرادا منه فيكون المحمول اكبر واكثر افرادا قوله والمتكرر اوسط لتوسطه بين الطرفين قوله وما فيه الاصغر اي المقدمة التي فيها الاصغر وتذكير الضمير نظرا الى لفظ الموصول قوله صغرى لاشتمالها على الاصغر قوله كبرى اي ما فيه الاكبر كبرى لاشتمالها على الاكبر





فهو الشكل الاول او عمولهما فالثاني او موضوعهما فالثالث
او عكس الاول فالرابع ويشترط في الاول ايجاب الصغرى
وفعليتها مع كلية الكبرى لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية

قوله الشكل الاول يسمى اولا لان نتائجه بديهية وانتاج البواقي نظري يرجع اليه فيكون اسبق
واقدم في العلم قوله فالثاني لاشتراكه مع الاول في اشرف المقدمتين اعني الصغرى قوله
فالثالث لاشتراكه مع الاول في اخس المقدمتين اعني الكبرى قوله فالرابع لكونه في غاية
البعد عن الاول قوله وفعليتها ليتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر وذلك لان الحكم
في الكبرى ايجابا كان او سلبا انما هو على ما ثبت له الاوسط بالفعل بناء على مذهب الشيخ فلو لم
يحكم في الصغرى بان الاصغر ثبت له الاوسط بالفعل لم يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر
قوله مع كلية الكبرى ليلزم اندراج الاصغر في الاوسط فيلزم من الحكم على الاوسط الحكم على
الاصغر وذلك لان الاوسط يكون محمولا هنا على الاصغر ويجوز ان يكون المحمول الحكم من الموضوع
فلو حكم في الكبرى على بعض الاوسط لاحتمل ان يكون الاصغر غير مندرج في ذلك البعض فلا يلزم
من الحكم على ذلك البعض الحكم على الاصغر كما يشاهد في قولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان
فرس قوله لينتج الموجبتان اي الكلية والجزئية واللام فيه للغاية اي لتحقق الشروط
ان ينتج الصغرى الموجبة الكلية والموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية الموجبتين

التصديقات
الشكل الاول و
شرائطه

الموجبتين مع السالبة السالبتين بالضرورة وفي الثاني اختلافهما في الكيف كلية الكبرى

ففي الاول تكون النتيجة موجبة كلية وفي الثاني موجبة جزئية وان نتج الصغريان الموجبتان مع السالبة
الكلية الكبرى السالبتين الكلية والجزئية على ما سيجيء تفصيله ومثله الكل منتجة قوله الموجبتين كما نتج الكلية
والجزئية قوله والسالبتين اي نتج الكلية والجزئية قوله بالضرورة متعلق بقوله نتج والمقصود الاشارة
الى ان انتاج هذا الشكل للصورة الاربع بديهي بخلاف انتاج سائر الاشكال النتائج كما سيجيء تفصيلها قوله
وفي الثاني اختلافهما اي يشترط في هذا الشكل بحسب الكيفية اختلاف المقدمتين في السلب والايجاب
وذلك لانه لو تألف هذا الشكل من الموجبتين يحصل الاختلاف وهو ان يكون الصادق في نتيجة
القياس الايجاب تارة والسلب اخرى فانه لو قلنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان كان الحق
الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا كل فرس حيوان كان الحق السلب وكذا الحال لو تألف من السالبتين
كقولنا لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الناطق بحجر كان الحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء
من الفرس بحجر كان الحق السلب والاختلاف دليل عدم الانتاج فان النتيجة هي القول الآخر
الذي يلزم من المقدمتين فلو كان اللازم من المقدمتين الموجبة لما كان الحق في بعض المواد
هو السالبة ولو كان اللازم منهما السالبة لما صدق في بعض المواد الموجبة قوله وكلية الكبرى اي
ويشترط في الشكل الثاني بحسب الكم كلية الكبرى وعند جزئيتها يحصل الاختلاف كقولنا كل انسان ناطق

التصديقات

الشكل الثاني و شرائطه

الصغريات | الموجبة الكلية | الموجبة الجزئية | السالبة الكلية | السالبة الجزئية
الموجبة الكلية | ب | س | ب | س
الموجبة الجزئية | ب | س | ب | س
السالبة الكلية | س | س | س | س
السالبة الجزئية | س | س | س | س

مع دوام الصغرى او انعكاس سالبة الكبرى وكون
الممكنة مع الضرورية او الكبرى المشروطة لينتج الكليتان
سالبة كلية والمختلفتان في الكم ايضا سالبة جزئية

وبعض الحيوان ليس بناطق كان الحق الايجاب ولو قلنا بعض الصاهل ليس بناطق كان الحق السلب

قوله مع دوام الصغرى اى يشترط في هذا الشكل بحسب الجهة امران الاول احد الامرين هو اما
ان يصدق الدوام على الصغرى بان تكون دائمة او ضرورية واما ان تكون الكبرى من القضايا التي
تنعكس سوالبها لا من السبع التي لا تنعكس سوالبها والثاني احد الامرين هو ان الممكنة لا تستعمل في هذا
الشكل الا مع الضرورية سواء كانت الضرورية صغرى او كبرى او مع كبرى مشروطة عامة او خاصة وحاصله
ان الممكنة ان كانت صغرى كانت الكبرى ضرورية او مشروطة عامة او خاصة وان كانت كبرى كانت الصغرى ضرورية
لا غير وقيل الشرطان لو لا هما لزم اختلاف النتيجة والتفصيل لا يناسب المختصر **قوله** لينتج الكليتان الضروب
المنتجة في هذا الشكل ايضا اربعة حاصلة من ضرب الكبرى الكلية الموجبة في الصغريين السالبتين الكلية والجزئية
وضرب الكبرى الكلية السالبة في الصغريين الموجبتين فالضرب الاول هو المركب من الكليتين والصغرى موجبة
نحو كل ج ب ولا شيء من ا ب وكل ا ب والنتيجة فيها
سالبة كلية نحو لا شيء من ج ا واليها اشار بقوله لينتج الكليتان سالبة كلية والضرب الثالث هو المركب
من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية نحو بعض ج ب ولا شيء من ا ب والضرب الرابع هو المركب من صغرى سالبة
جزئية وكبرى موجبة كلية نحو بعض ج ليس ب وكل ا ب والنتيجة فيهما سالبة جزئية نحو بعض ج ليس ا

بالخلف او عكس الكبرى او الصغرى ثم الترتيب

ثم النتيجة وفي الثالث ايجاب الصغرى وفعليتها

واليهما اشار المص بقوله والمختلفتان في الكم ايضا اي كما انهما تختلفان في الكيف بحكم ما مر في

نتيج سالبة جزئية قوله بالخلف يعني دليل انتاج هذه الضروب بالخلف هو ان

ان يحصل نقيض النتيجة لا يخلو اما صغرى كبرى القياس الكلية او كبرى لينتج من الشكل الاول ايضا في الصغرى

وهذا جار في الضروب الاربعة كلها والثاني عكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول لينتج النتيجة المطلوبة

وذلك انما يجري في الضرب الاول والثالث لان كبراهما سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الآخران

فكبراهما موجبة كلية لا تنعكس الا موجبة جزئية لا تصلح لكبرى الشكل الاول مع ان صغراهما ايضا

لا تصلح لصغرى الشكل الاول في الثالث لان عكس الصغرى فيصير شكلا رابعا ثم يعكس الترتيب

عكس الصغرى كبرى والكبرى صغرى فيصير شكلا اولا لينتج نتيجة تنعكس الى النتيجة المطلوبة وذلك

انما يتصور فيما يكون عكس الصغرى كلية فيصلح كبرى الشكل الاول هذا انما هو في الضرب الثاني فان

صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها والثالث صغراهما موجبة لا تنعكس الا جزئية

فصغراه سالبة جزئية لا تنعكس لو فرض انعكاسها لا تكون الا جزئية

ان الحكم في كبرى وسواء كان ايجابا او سلبا على ما هو الاصل فلو لم يتحد الاصغر مع الاوسط

بالفعل بان لا يتحد اصلا او يكون الصغرى سالبة او يتحد لكن لا بالفعل ويكون الصغرى موجبة ممكنة

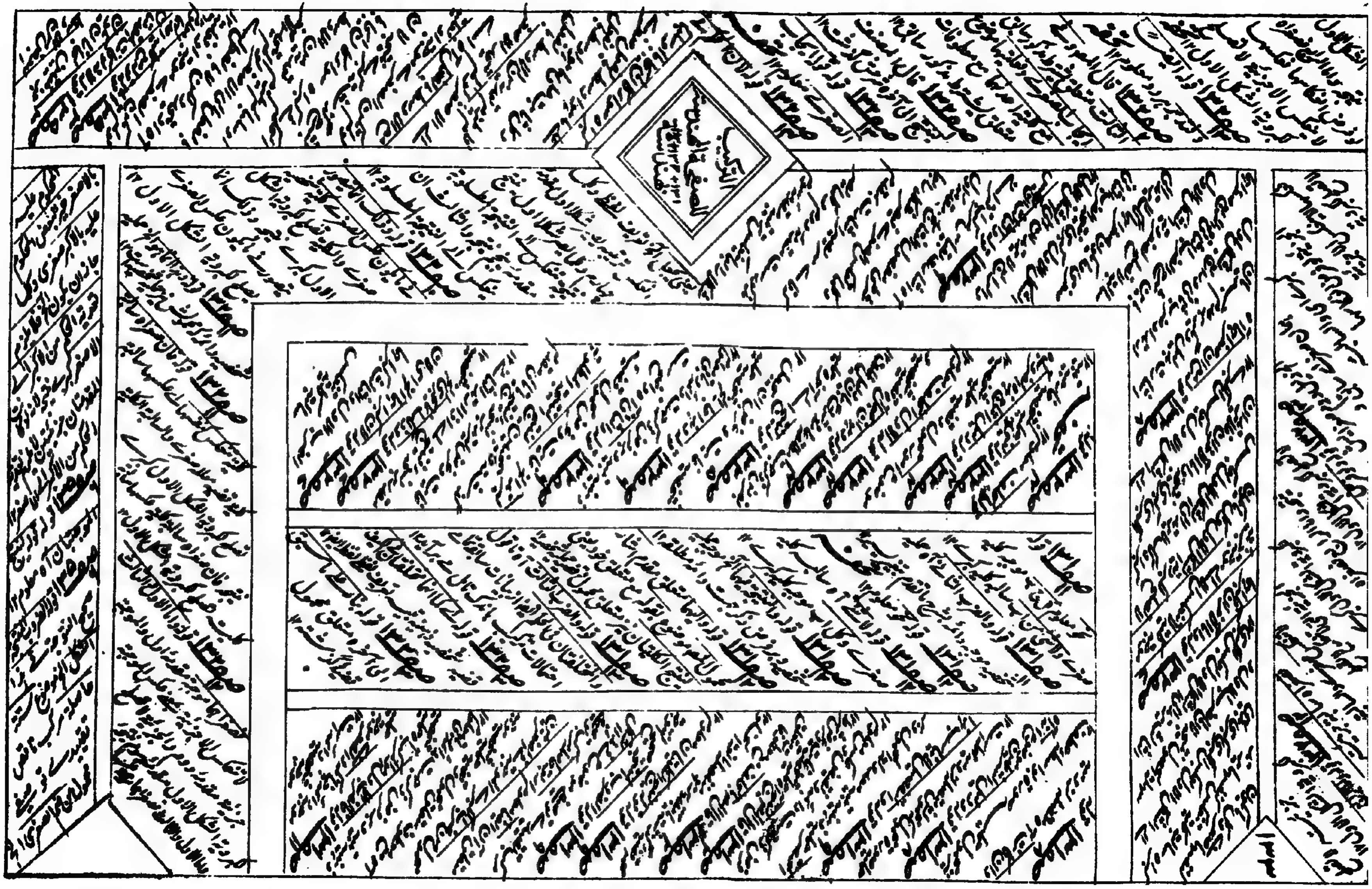
عطف تفسير لقوله بان لا يتحد

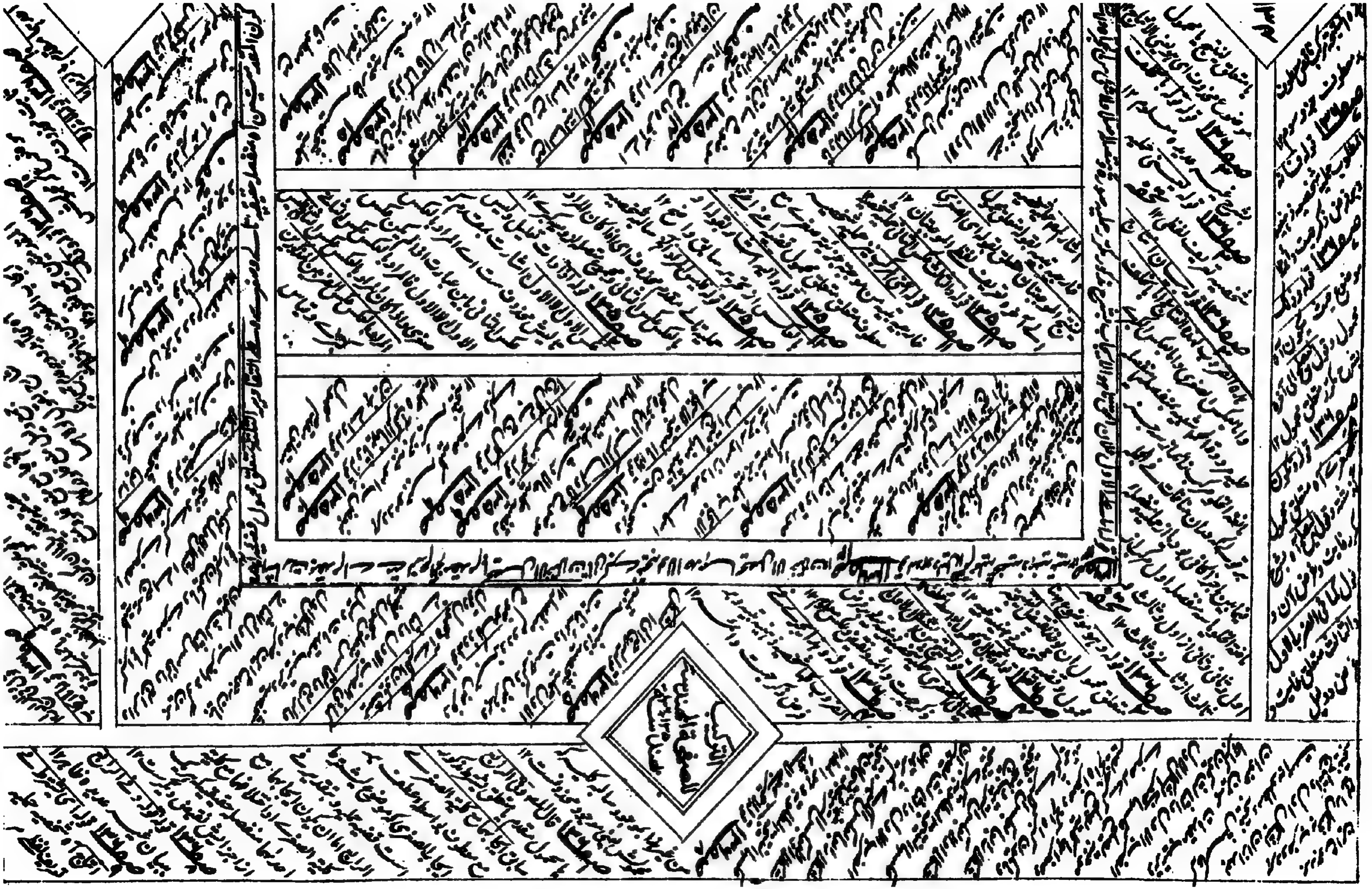
بان يكون موضوعها محل ايجاب لكن لا بالفعل بل بالامكان

التصديقات

القياس الاقتراني

الشكل الثالث





مع كلية احداهما لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او بالعكس موجبة جزئية ومع السالبة الكلية او الكلية مع الجزئية سالبة جزئية

لم يتعد الحكم من الاوسط بالفعل الى الاصغر **قوله** مع كلية احداهما لانه لو كانت المقدمتان جزئيتين لجاز ان يكون بعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر غير بعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يلزم تعدية الحكم من الاكبر الى الاصغر مثلا يصدق بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس لا يصدق بعض الانسان فرس **قوله** لينتج الموجبتان الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب الشرائط المذكورة ستة حاصلة من ضم صغرى الموجبة الكلية الى الكبريات الاربع وضم صغرى الموجبة الجزئية الى الكبريين الكليتين الموجبة والسالبة وهذه الضروب كلها مشتركة في انها لا تنتج الا جزئية لكن ثلثة منها تنتج الايجاب وثلثة منها تنتج السلب اما المنتجة للايجاب فاولها المركب من موجبتين كليتين نحو كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا وثانيها المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى الى هذين اشار المصنف بقوله لينتج الموجبتان اي الصغرى مع الموجبة الكلية اي الكبرى في الثالث عكس الثاني اعني المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى اليه اشار بقوله او بالعكس فليس المراد من العكس عكس الضربين المذكورين اذ ليس عكس الاول الا الاول فتامل واما المنتجة للسلب فاولها المركب من موجبة كلية وسالبة كلية والثاني من موجبة جزئية وسالبة كلية واليهما اشار بقوله ومع السالبة الكلية اي لينتج الموجبتان مع السالبة الكلية والثالث من موجبة كلية وسالبة جزئية كما قال والكلية مع الجزئية اي الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية

نحو كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بفرس ١٢

نحو بعض الحيوان انسان ولا شيء من الحيوان بحجر ١٢

الضروب / الاشكال	الموجبة الكلية	الموجبة الجزئية	السالبة الكلية	السالبة الجزئية
الموجبة الكلية	سلب	ب	سلب	سلب
الموجبة الجزئية	سلب	س	سلب	س
السالبة الكلية	س	س	س	س
السالبة الجزئية	س	س	س	س

التصديقات
القياس الاقتراني الشكل الثالث

بالخلف او عكس الصغرى او الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة وفي

الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى واختلافهما مع كلية احدهما

قوله بالخلف يعني بيان انتاج هذه الضروب لهذه النتائج اما بالخلف وهو هاهنا ان يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل الكلية كبرى وصغرى القياس لا يجابها صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافي الكبرى هذا الجزئي في الضروب كلها واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول وذلك حيث تكون الكبرى كلية كما في الضرب الاول والثاني والرابع والخامس واما بعكس الكبرى ليصير شكلا اولا ثم عكس الترتيب ليصير شكلا اولا وينتج نتيجة ثم تعكس هذه النتيجة فانه المطلوب وذلك حيث تكون الكبرى موجبة ليصلح عكسها صغرى للشكل الاول وتكون الصغرى كلية لتصلح كبرى له كما في الضرب الاول والثالث لا غير قوله في الرابع اي يشترط في انتاج الشكل الرابع بحسب الكم والكيف احد الامرين اما ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى واما اختلاف المقدمتين في الكيف مع كلية احدهما وذلك لانه لولا احدهما لزم اما كون المقدمتين سالبتين او موجبتين مع كون الصغرى جزئية او جزئيتين مختلفتين في الكيف وعلى التقادير الثلثة يحصل الاختلاف وهو دليل العقم اما على الاول فلان الحق في قولنا لا شيء من الحجر بانسان ولا شيء من الناطق بحجر هو الايجاب ولو قلنا لا شيء من الفرس بحجر كان الحق السلب واما على الثاني فلانا اذا قلنا بعض الحيوان انسان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو قلنا كل فرس حيوان كان الحق السلب واما على الثالث فلان الحق في قولنا بعض الحيوان انسان وبعض الجسم ليس بحيوان هو الايجاب ولو قلنا بعض الحجر ليس بحيوان كان الحق السلب

التصديقات
القياس من اقتراني الشكل
السابع

التصديقات
القياس الاقتراني الشكل الرابع

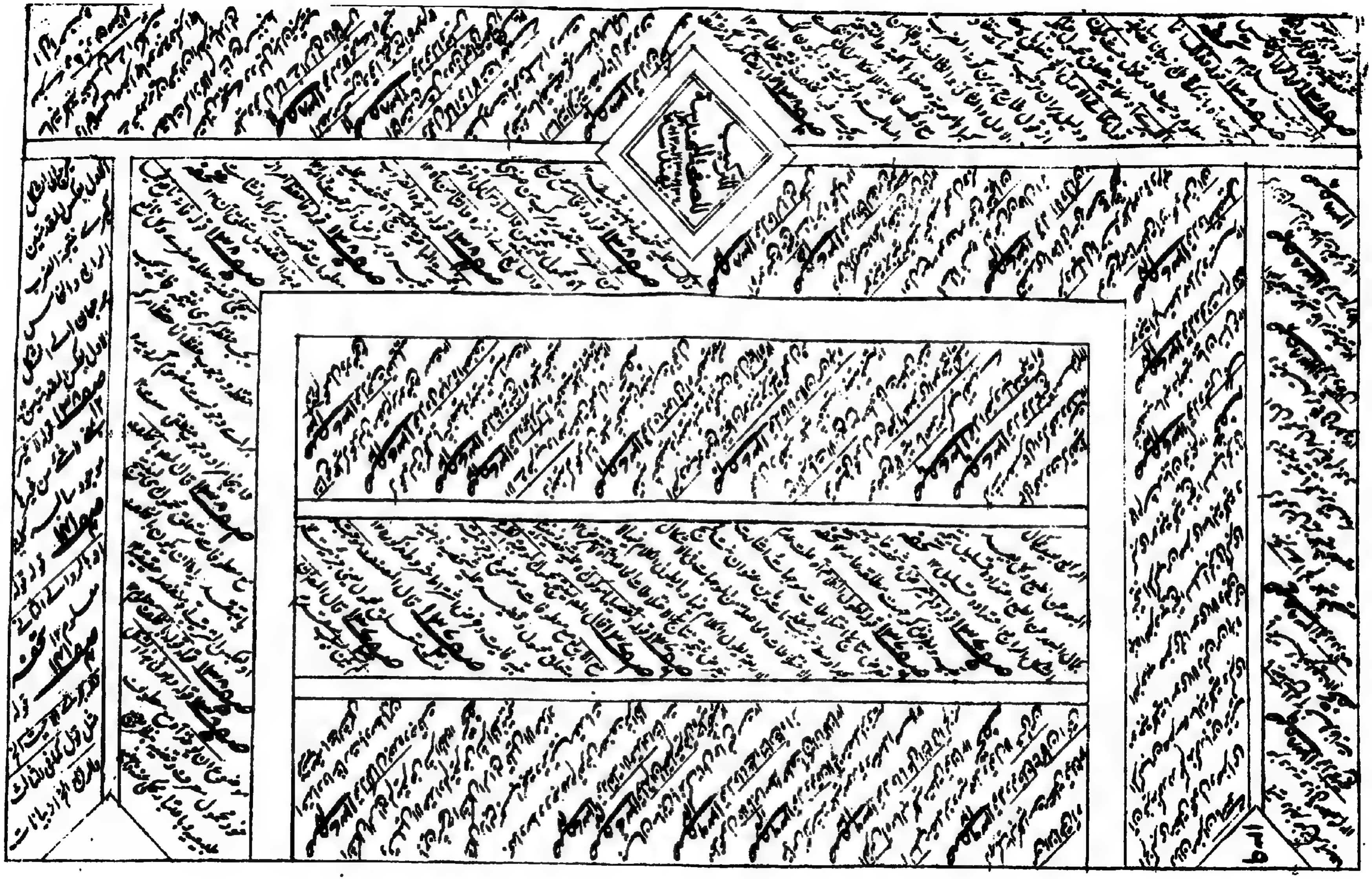
لينتج الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتهما مع الموجبة الجزئية جزئية موجبة ان لم يكن بسلب والا فسالبة

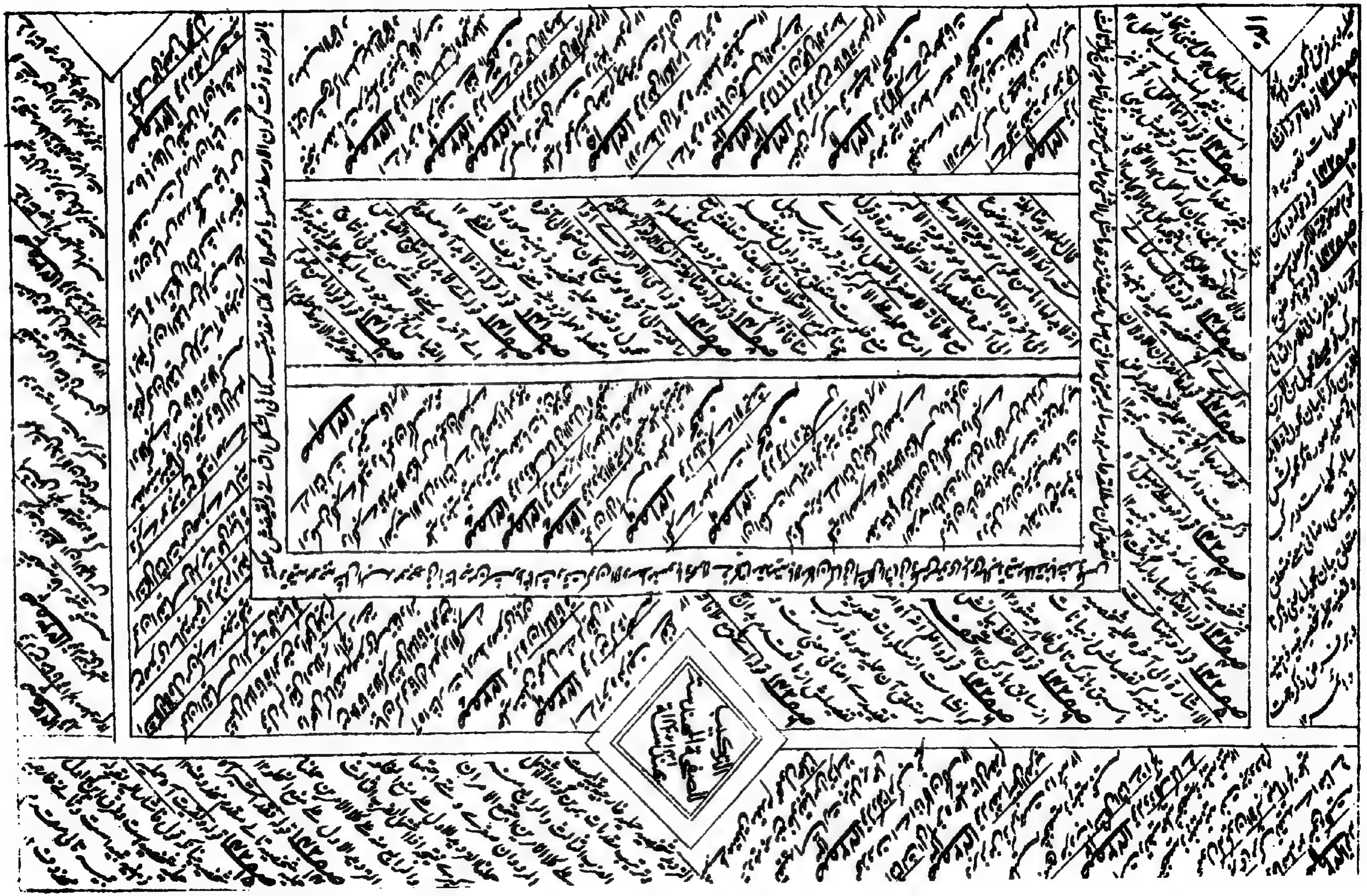
ثم ان المصنف لم يتعرض لبيان شرائط الرابع بحسب الجهة لقلة الاعتداد بهذا الشكل الكمال بعده عن الطبع ولم يتعرض ايضا لنتائج الاختلاطات الحاصلة من الموجهات في شئ من الاشكال الاربعة لطول الكلام فيها وتفصيلها موكول الى مطولات الفن قوله لينتج الموجبة الكلية الضروب المنتجة في هذا الشكل بحسب احد الشرطين السابقين ثمانية حاصلة من ضم الصغرى الموجبة الكلية مع الكبريات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية وضم الصغريين السالبتين الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية وضم كليتهما مع الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية فالاولان من هذه الضروب هما المؤلف من الموجبتين الكليتين والمؤلف من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والهاتي المشتملة على السلب تنتج سالبة جزئية في جميعها الا في ضرب واحد وهو المركب من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية فانه ينتج سالبة كلية في عبارة المصنف فتسامح حيث توهم ان ما سوى الاولين من هذه الضروب ينتج السلب الجزئي وليس كذلك كما عرفت ولو قدم لفظ موجبة على جزئية لكان اولى وتفصيل ههنا ان ضروب هذا الشكل ثمانية الاولى موجبتين كليتين والثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية

بالخلف او بعكس الترتيب ثم النتيجة او بعكس المقدمتين

ينتج سالبة كلية والرابع عكس ذلك والخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية و
اى موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى نحو كل انسان ناطق ولا شئ من الحجر بانسان ١٢
السادس من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والسابع من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية
نحو بعض الحيوان ليس بانسان وكل فرس حيوان ١٢
كبرى والثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه الضروب الخمسة الباقية
نحو كل انسان حيوان وبعض الحجر ليس بانسان ١٢ نحو لا شئ من الفرس بانسان وبعض الصاهل فرس ١٢
تنتج سالبة جزئية فاحفظ هذا التفصيل فانه نافع فيما سيجئ **قوله بالخلف** وهو في هذا
الشكل ان يؤخذ نقيض النتيجة ويضم الى احدى المقدمتين لينتج ما عكس الى ما ينافي المقدمة
الاخرى وذلك يجري في الضرب الاول والثاني والثالث والرابع والخامس دون الباقي
وقال المصنف في شرح الشمسية يجري انه في السادس وهو سهو **قوله او بعكس الترتيب** وذلك
المنسور بالسعد ١٢
انما يجري حيث تكون الكبرى موجبة والصغرى كلية والنتيجة مع ذلك قابلة للانعكاس
كما في الاول والثاني والثالث والثامن ايضا ان انعكست السالبة الجزئية كما اذا انعكست من
احدى الخاصتين دون البواقي **قوله او بعكس المقدمتين** فيرجع الى الشكل الاول ولا يجري الا
حيث تكون الصغرى موجبة والكبرى سالبة كلية لتنعكس الى الكلية كما في الرابع والخامس لا غير
فيكون عكسها ايضا صالحا لصغروية الشكل الاول ١٢

الاول ولهذا لا يجري هذا الا اذا كانت الكبرى موجبة لتصلح الصغروية لشكل الاول واذا كانت الصغرى كلية فتصلح للكبروية لشكل الاول مع ١٢ تحف





او بالرد الى الثانى بعكس الصغرى او الثالث بعكس الكبرى

وضابطة شرائط الاربعة انه لابد لها اما من عموم

موضوعية الاوسط مع ملاقاته للاصغر بالفعل

قوله او بالرد ولا يجرى الا حيث تكون المقدمتان مختلفتين فى الكيف والكبرى كلية والصغرى

قابلة للانعكاس كما فى الثالث والرابع والخامس والسادس ايضا ان انعكست السالبة الجزئية ايضا غير

قوله بعكس الكبرى ولا يجرى الا حيث تكون الصغرى موجبة والكبرى قابلة للانعكاس وتكون الصغرى

او عكس الكبرى كلية وهذا الاخير لازم للاولين فى هذا الشكل فتدبر وذلك كما فى الاول والثانى

والرابع والخامس والسابع ايضا ان انعكس السلب الجزئى دون الباقى **قوله** وضابطة شرائط

الاربعة اى الامر الذى اذا راعيته فى كل قياس اقترانى حملى كان منتجا مشتملا على الشرائط السابقة

جزما **قوله** انه لابد اى لا بد فى انتاج القياس من احد الامرين على سبيل منع الخلو **قوله** اما من عموم موضوعية

الاوسط اى كلية قضية موضوعها الاوسط كالكبرى فى الشكل الاول كاحدى المقدمتين فى الشكل

الثالث وكالصغرى فى الضرب الاول والثانى والثالث والرابع والسابع والثامن من الشكل الرابع

قوله مع ملاقاته اى اما بان يحمل الاوسط ايجابا على الاصغر بالفعل كما فى صغرى الشكل الاول واما

بان يحمل الاصغر على الاوسط ايجابا بالفعل كما فى صغرى الشكل الثالث وكما فى صغرى الضرب الاول والثانى

والرابع والسابع من الشكل الرابع ففى الكلام اشارة استطرادية الى اشتراط فعلية الصغرى فى هذه الضروب ايضا

التصديقات

ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

التصديقات
ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

او حمله على الاكبر واما من عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف

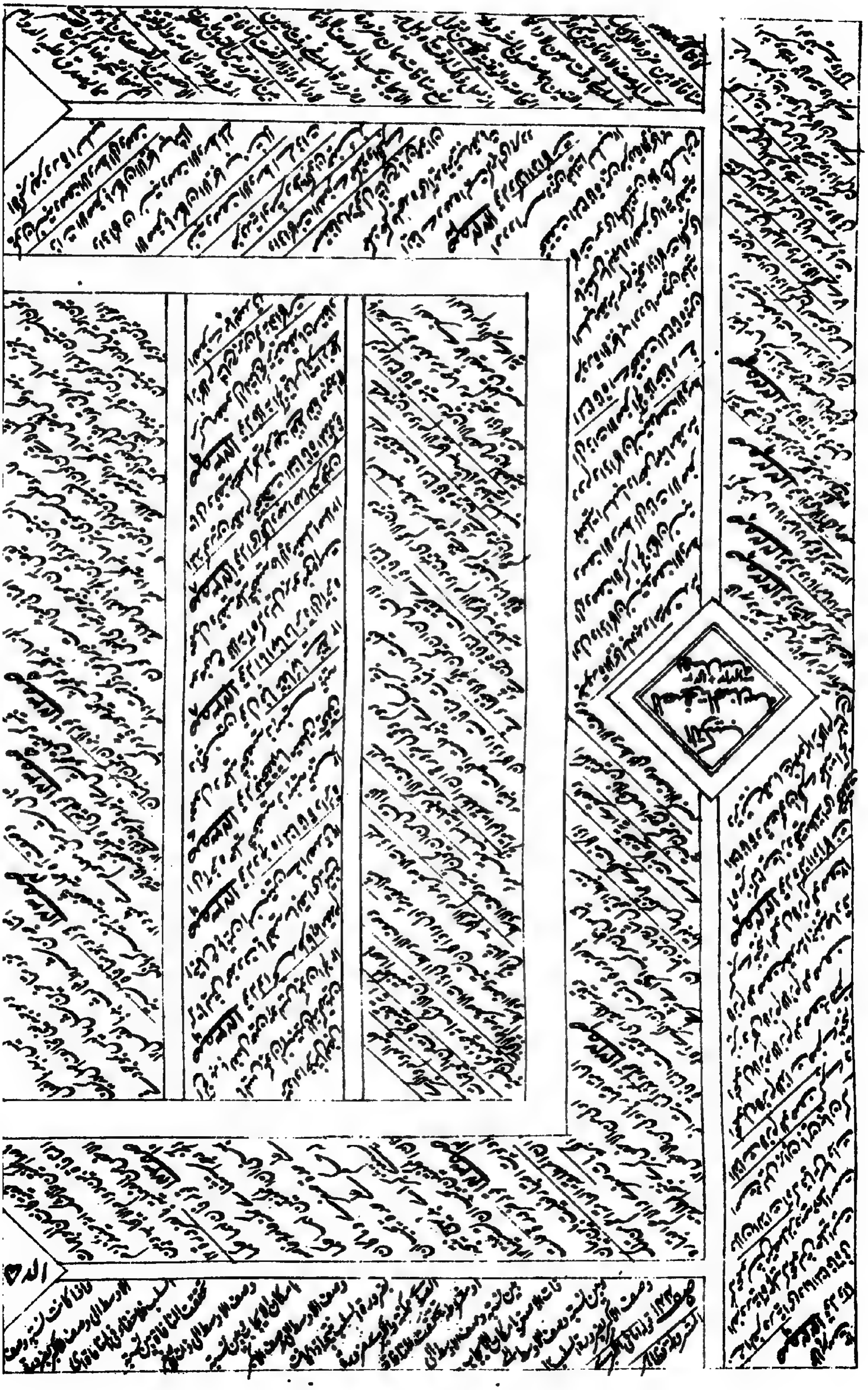
قوله او حمله على الاكبر اي ومع حمل الاوسط على الاكبر ايجابا فان السلب سلب الحمل وانما الحمل هو الايجاب وذلك كما في كبرى الضرب الاول والثاني والثالث والثامن من الشكل الرابع فالضربان الاولان قد اندرجا تحت كلامه في الترديد الثاني فهو ايضا على سبيل منع الخلو كالاول وههنا تمت الاشارة الى شرائط انتاج جميع ضروب الشكل الاول والثالث وستة ضروب من الشكل الرابع فاحفظه واعلم انه لم يقل والاكبر اي او مع ملاقاته للاكبر مع كونه اخصر لان الملاقاة تشمل الوضع والحمل كما تقدم فيلزم كون القياس المرتب على هيأة الشكل الاول من كبرى موجبة كلية مع صغرى سالبة منتجا ويلزم ايضا كون القياس المرتب على هيأة الشكل الثالث من صغرى سالبة وكبرى موجبة مع كلية احدى مقدمتيه منتجا وقد اشتبه ذلك على بعض الفحول فاعرفه **قوله** واما من عموم موضوعية الاكبر فهذا هو الامر الثاني من الامرين اللذين ذكرنا انه لا بد في انتاج القياس من احدهما وحاصله كلية كبرى يكون الاكبر موضوعا فيها مع اختلاف المقدمتين في الكيف وذلك كما في جميع ضروب الشكل الثاني وكما في الضرب الثالث والرابع والخامس والسادس من الشكل الرابع فقد اشتمل الضرب الثالث والرابع منه على كلا الامرين ولذا حملنا الترديد الاول على منع الخلو فقد اشير الى جميع شرائط الشكل الاول والثالث كما وكيفا وجهة والى شرائط الشكل الثاني والرابع كما وكيفا بقيت شرائط الشكل الثاني بحسب الجهة فاشار اليها بقوله مع منافاة الخ

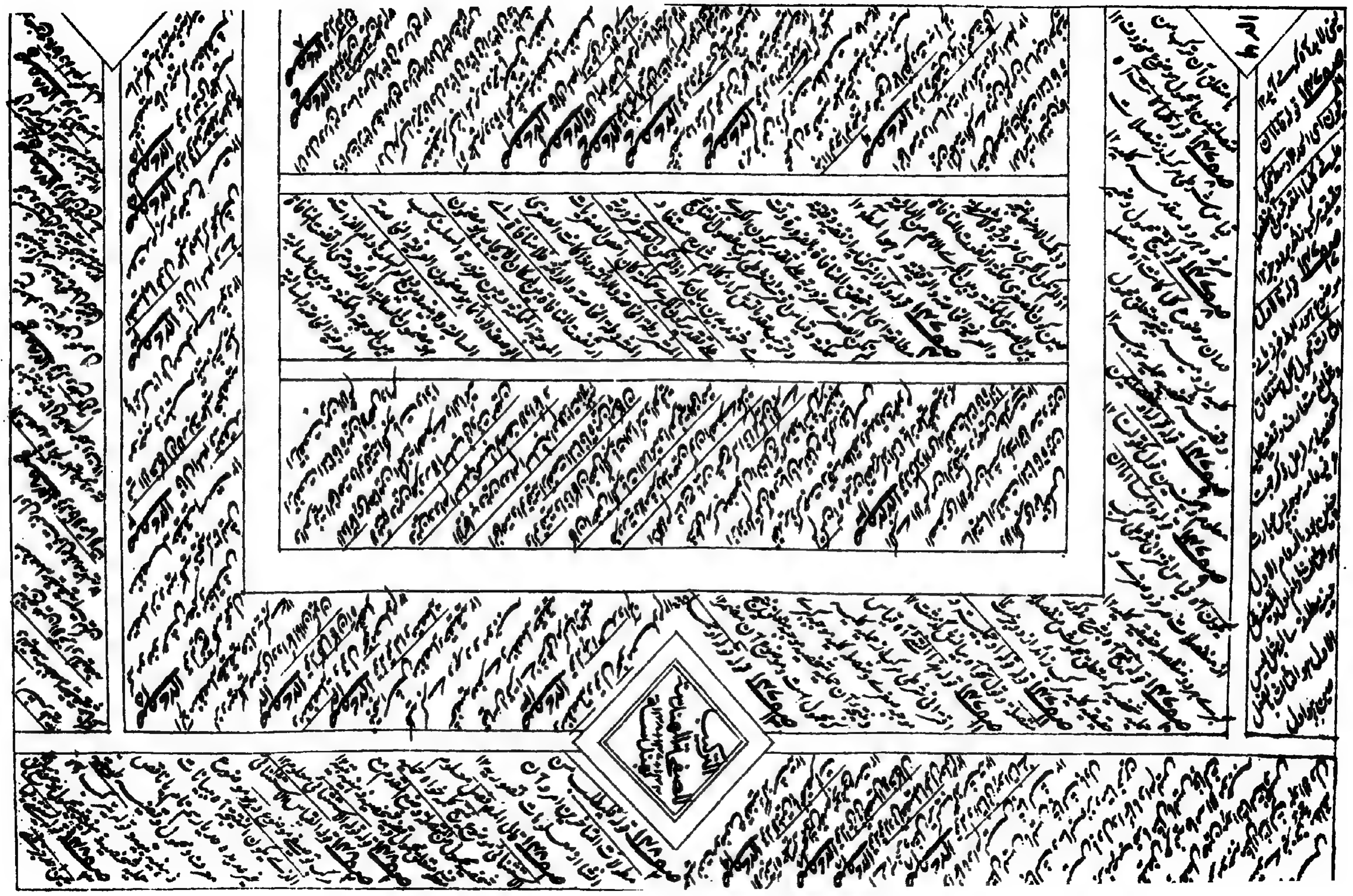
مع منافاة نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر لنسبته الى ذات الاصغر

قوله مع منافاة الخ يعني ان القياس المنتج المشتمل على الامر الثاني اعني عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف اذا كان الاوسط منسوبا ومحمولا في كلتا مقدمتيه كما في الشكل الثاني فح لا بد في انتاجه من شرط ثالث وهو منافاة نسبة وصف الاوسط المحمول اي وصف الاكبر الموضوع في الكبرى لنسبة وصف الاوسط المحمول كذلك اي ذات الاصغر الموضوع في الصغرى يعني لا بد ان تكون النسبتان المذكورتان مختلفتين بكيفيتين بحيث يمتنع اجتماع هاتين النسبتين في الصدق لو اتحد طرفاهما فرضا وهذه المنافاة دائرة وجودا وعدما مع ما مر من شرطي الشكل الثاني بحسب الجهة فبتحققها يتحقق الانتاج وبانتفائها ينتفي اما انها دائرة مع الشرطين وجودا اي كلما وجد الشرطان المذكوران تحققت المنافاة المذكورة فلانه اذا كانت الصغرى مما يصدق عليه الدوام والكبرى ايه قضية كانت من الموجهات احد المكنتين فان لها حكما على حدة كما سيجيء فلا شك انه ح تكون نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بدوام الايجاب مثلا ولا اقل من ان تكون نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بفعلية السلب ضرورة ان المطلقة العامة اعم من تلك الكبريات والمطلقة العامة تدل على سلب الاوسط عن ذات الاكبر بالفعل واذا كان مسلوبا عن ذاته بالفعل كان مسلوبا عن وصفه بالفعل قطعا ولا خفاء في المنافاة بين دوام الايجاب وفعلية السلب واذا تحققت المنافاة بين شيء وبين لازمه لزمت المنافاة بينه وبين الاخص بالضرورة

التصديقات
ضابطة شرائط الاشكال الاربعة

وكذا اذا كانت الكبرى مما تنعكس سالبتها والصغرى آية قضية كانت سوى الممكنتين كما مر
اذ ح تكون نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة الايجاب مثلا او دوامه لا خفاء
في منافاتها مع نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بضرورية السلب او خص منها وكذا اذا كانت
الصغرى ممكنة والكبرى ضرورية او مشروطة اذ ح تكون نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر
بامكان الايجاب مثلا ونسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة السلب اما في الكبرى
المشروطة فظاهرة واما في الضرورية فلان المحمول اذا كانت ضرورية الذات ما دامت موجودا
كان ضروريا لوصفها العنواني لان الذات لازم للوصف والمحمول اللازم للذات ولازم اللازم
لازم وكذا اذا كانت الكبرى ممكنة والصغرى ضرورية مثلا لما مر واما انها دائمة مع الشرط عبدا
اي كلما انتفى احد الشرطين المذكورين لم يتحقق المنافاة المذكورة فلانه اذا لم تكن الصغرى مما
يصدق عليه الدوام ولا الكبرى مما تنعكس سالبتها لم يكن في الصغريات اخص من المشروطة الخاصة
ولا في الكبريات اخص من الوقتية ولا منافاة بين ضرورة الايجاب مثلا بحسب الوصف لا دائمة
وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما اذ لعل ذلك الوقت غير اوقات الوصف العنواني ولو
ارتفعت المنافاة بين الاخصين ارتفعت بين ما هو اعم منهما ضرورة وكذا اذا لم تكن الكبرى ضرورية
ولا مشروطة حين كون الصغرى ممكنة كان اخص الكبريات الدائمة والعرفية الخاصة والوقتية
ولا منافاة بين امكان الايجاب ودوام السلب دام الذات ولا بينه وبين دوام السلب بحسب الوصف





فصل الشرطي من الاقتراني اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وينعقد فيه الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول

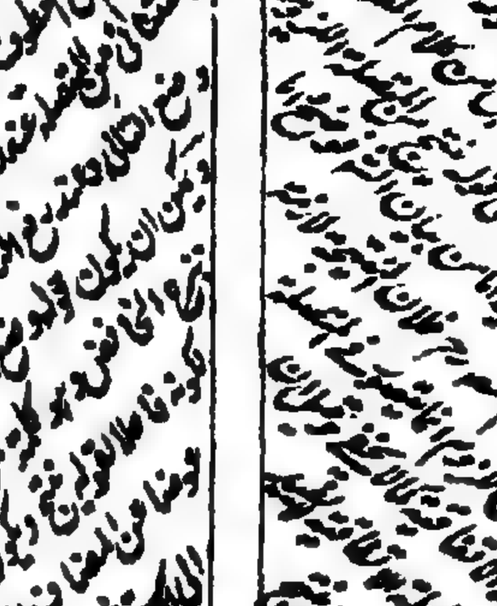
لا دائما ولا بينة وبين ضرورة السلب في وقت معين لا دائما وكذا اذا لم تكن الصغرى ضرورية على تقدير كون الكبرى ممكنة كان اخص الصغريات المشروطة الخاصة او الدائمة ولا منافاة بين امكان الايجاب وبين ضرورة السلب بحسب الوصف لا دائما ولا بينة وبين دوام السلب دوام الذات قطعا وتحقيق هذا البحث على هذا الوجه مما تفردت به بعون الله الجليل والله يهدي من يشاء الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** من متصلتين كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم مضيء ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء **قوله** او منفصلتين كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا ودائما اما ان يكون الزوج زوج الزوج او يكون زوج الفرد وينتج دائما اما ان يكون العدد زوج الزوج او يكون زوج الفرد او يكون فردا **قوله** او حملية ومتصلة نحو هذا الشيء انسان وكلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا ينتج هذا حيوان ونحو كلما كان هذا الشيء انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم ينتج كلما كان هذا الشيء انسانا كان جسما **قوله** او حملية ومنفصلة نحو هذا عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او فردا وينتج فهذا اما ان يكون زوجا او فردا **قوله** او متصلة ومنفصلة نحو كلما كان هذا ثلثة فهو عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا وينتج كلما كان هذا ثلثة فاما ان يكون زوجا او فردا **قوله** وينعقد يعني لا بد في تلك الاقسام من اشتراك المقدمتين في جزء يكون هو الحد الاوسط فاما ان يكون محكوما عليه في كلتا المقدمتين او محكوما به فيهما او محكوما به في الصغرى ومحكوما عليه في الكبرى او بالعكس فالاول هو الشكل الثالث والثاني هو الثاني والثالث هو الاول والرابع هو الرابع **قوله** وفي تفصيلها اي في تفصيل الاشكال الاربعة في تلك الاقسام الخمسة بحسب الشرائط والضروب والنتائج طول لا يليق

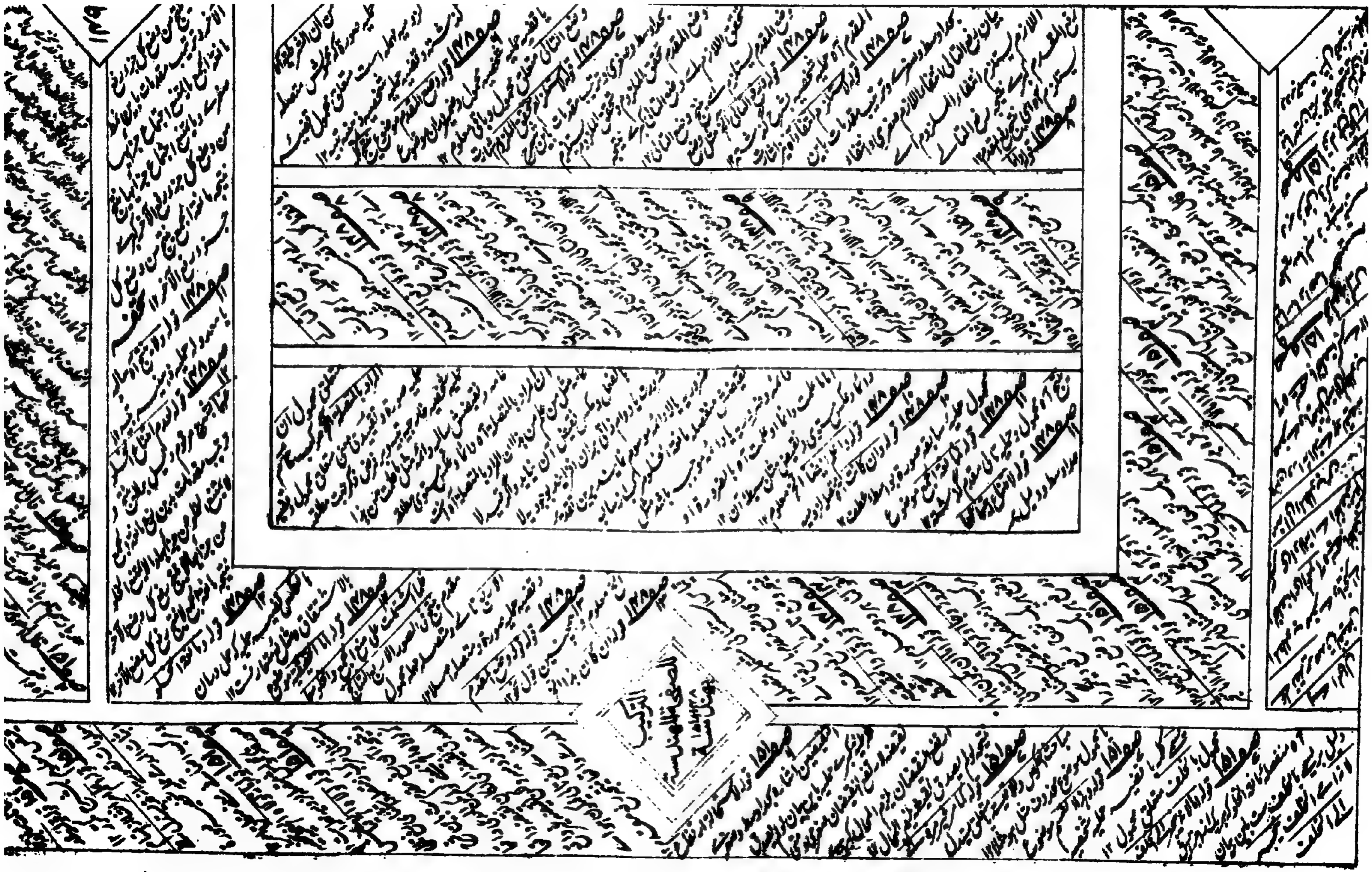
ع فقد يكون اذا كان النهار موجودا كان العالم مضيئا ١٢ تحفة شاهجهاني

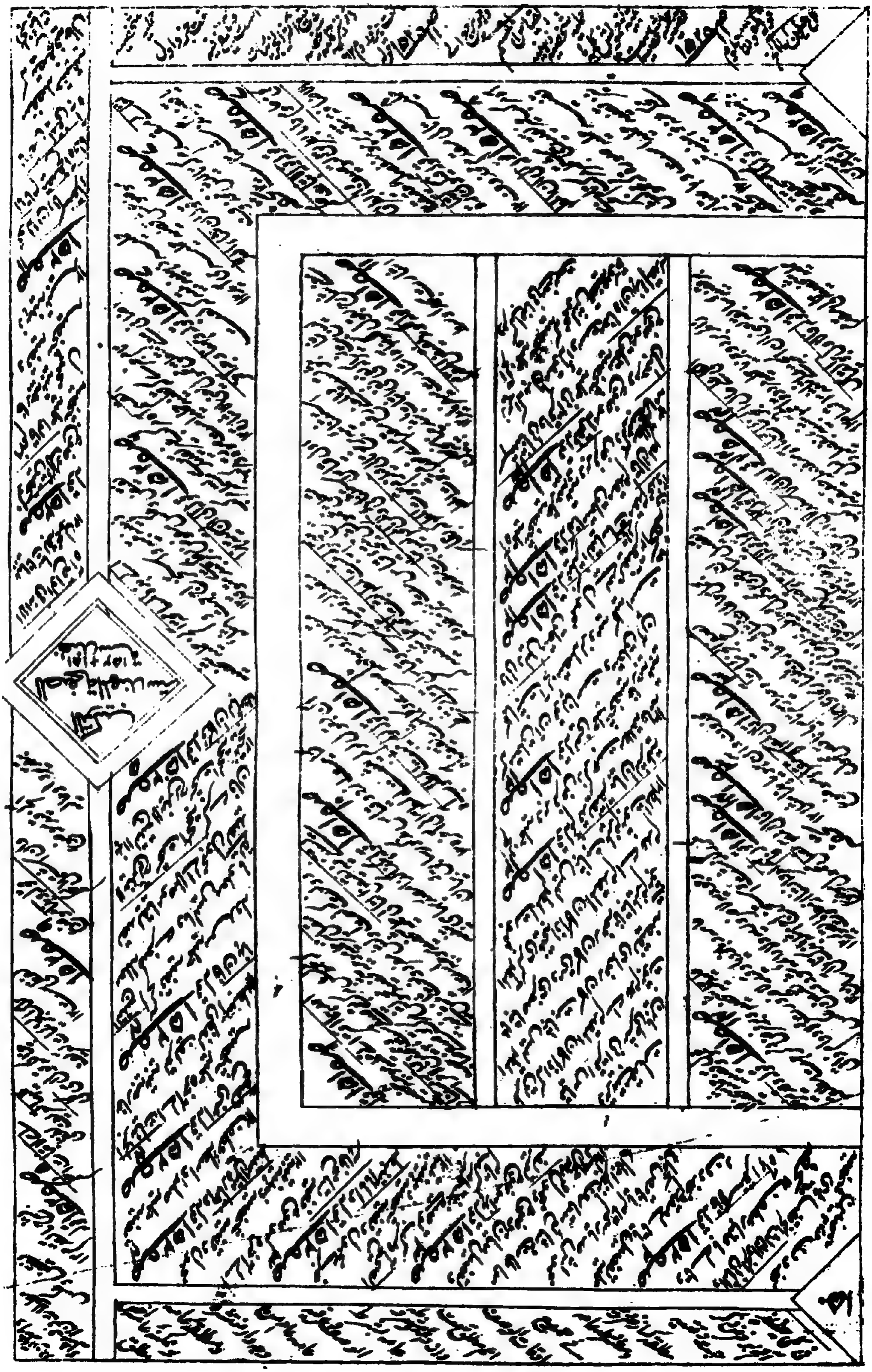
فصل الاستثنائي المنتج من المتصلة وضع المقدم رفع التالي من الحقيقية وضع كل

بالمختصرات فليطلب من مطولات المتاخرين **قوله** الاستثنائي القياس الاستثنائي وهو الذي تكون النتيجة مذكورة فيه بمادته وهيئته ابدا يتركب من مقدمة شرطية ومن مقدمة حملية يستثنى فيها عين احد جزئي الشرطية ويقتضيه لينتج عين الآخر او نقيضه فالاحتمالات المتصورة في انتاج كل استثنائي اربعة وضع كل ورفع كل لان المنتج منها في كل قسم قسمي فصله ما افاده المصنف من ان الشرطية ان كانت متصلة ينتج منها احتمالان وضع المقدم ينتج وضع التالي لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم ورفع التالي ينتج رفع المقدم لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم واما وضع التالي فلا ينتج وضع المقدم ولا رفع المقدم ينتج رفع التالي لجواز كون اللازم اعم فلا يلزم من تحققه تحقق الملزوم ولا من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وقد علمت من هذا ان المراد بالمتصلة في هذا الباب اللزومية واعلم ايضا ان المراد بالمنفصلة ههنا العنادية فان كانت الشرطية منفصلة فمانعة الجمع ينتج من وضع كل جزء رفع الآخر لامتناع اجتماعهما ولا ينتج من رفع كل وضع الآخر لعدم امتناع الخلو عنهما ومانعة الخلو بالعكس واما الحقيقية فلما اشتملت على منع الجمع والخلو معا ينتج في الصور الاربع النتائج الاربع **قوله** وضع المقدم ورفع التالي نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان فهو حيوان ولكنه ليس بحيوان فليس بانسان **قوله** ومن الحقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد ولكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج

يعني قوله فهو فرد وهكذا في مثال مانعة الجمع ومانعة الخلو + برهان الدين ١٢ **تحفه شاهجهاني**







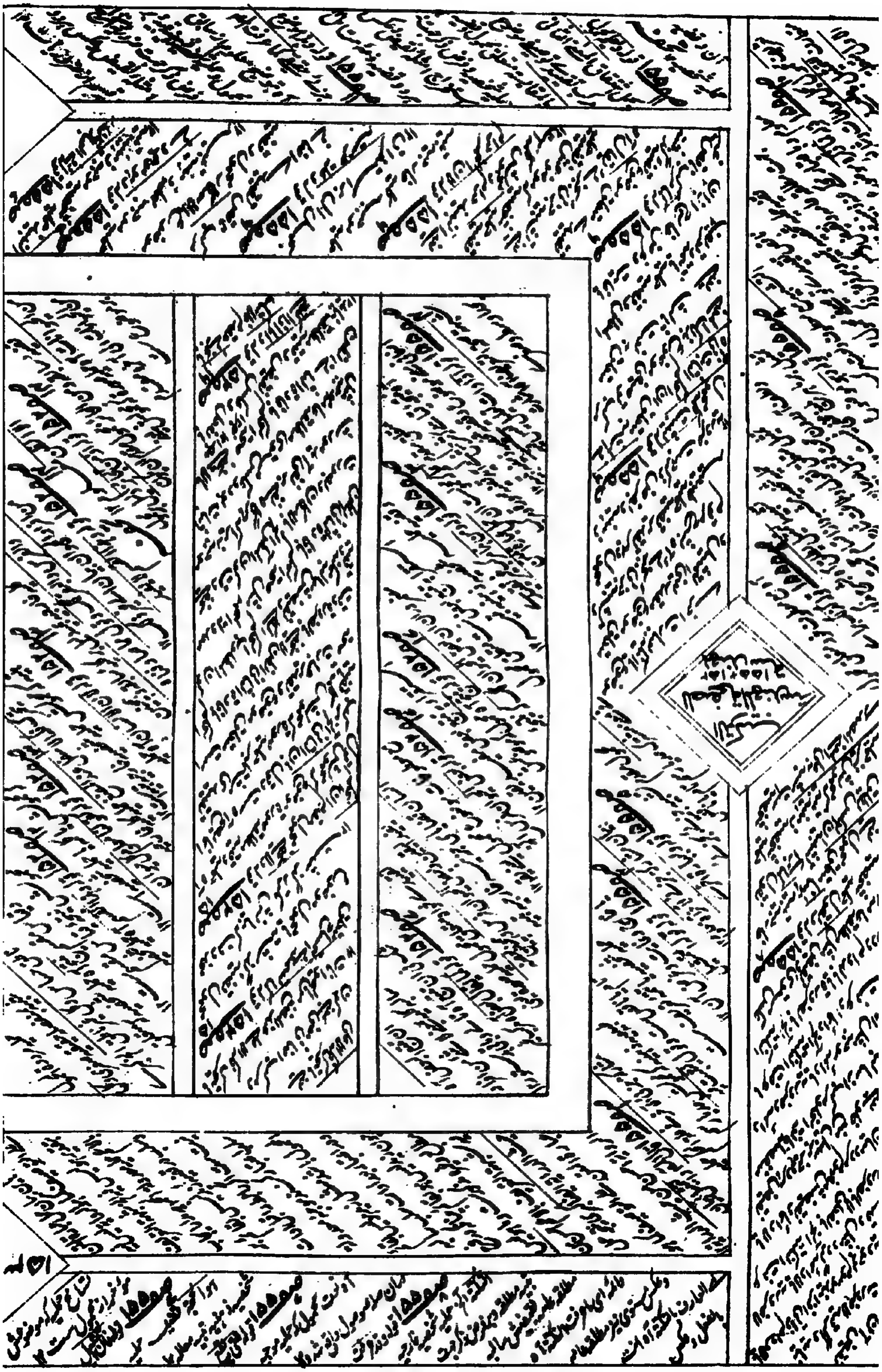
كمانعة الجمع ورفعه كمانعة الخلو وقد يختص باسم قياس الخلف وهو ما يقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه ومرجعه الى استثنائي واقتراني **فصل** الاستقراء تصفح الجزئيات

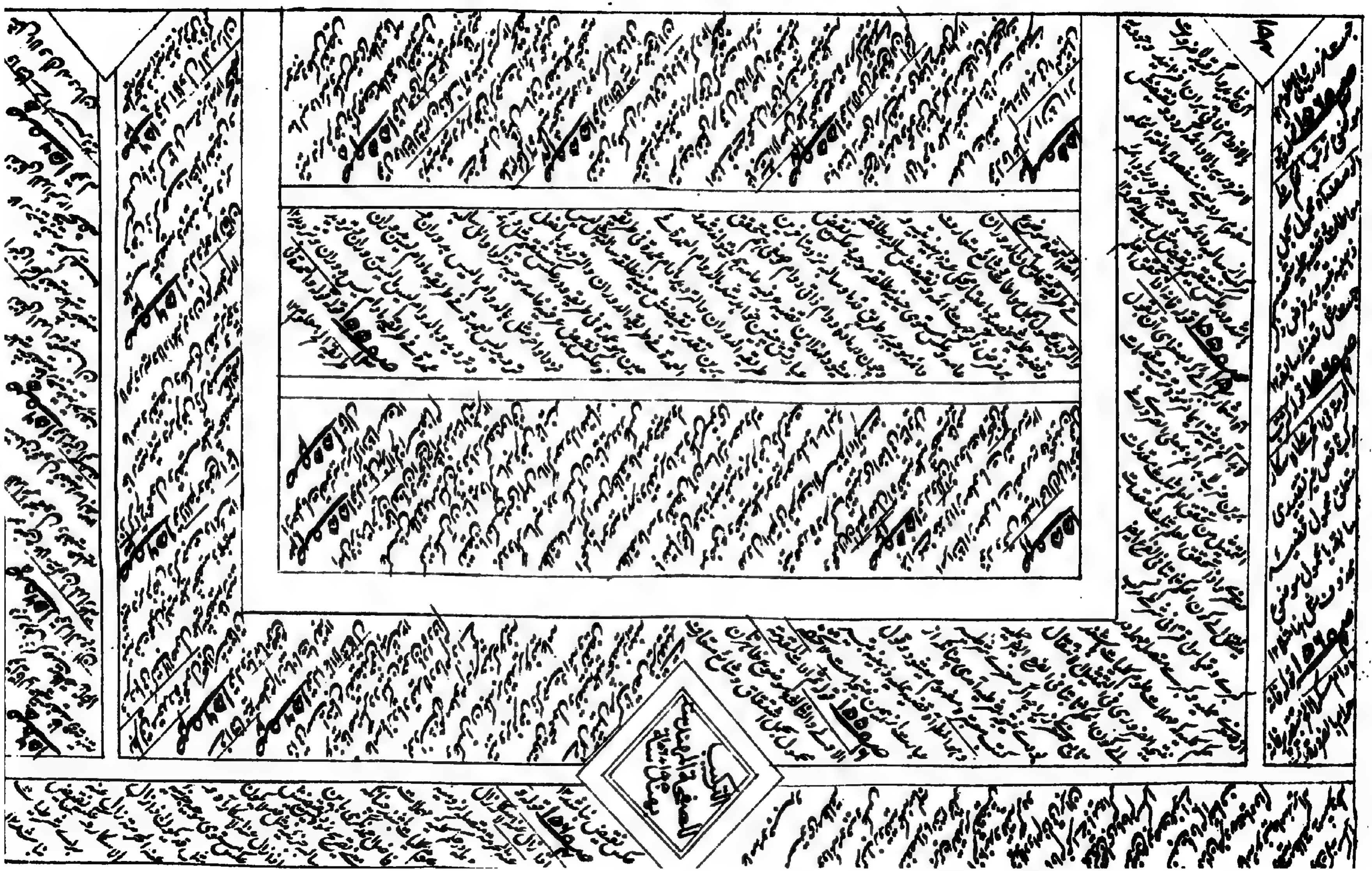
فهو فرد قوله كمانعة الجمع نحو هذا اما شجر او حجر لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر قوله كمانعة الخلو نحو هذا اما لا شجر او لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو لا حجر لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر قوله وقد يختص الخ اعلم انه قد يستدل على اثبات المدعى بانه لولاه لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين لكن نقيضه غير واقع فيكون هو واقعا كما مر غير مرة في مباحث العكوس والاقيسة وهذا القسم من الاستدلال يسمى بالخلف اما لانه يجر الى المحال اي الى تقدير صدق نقيض المطلوب او لانه ينتقل منه الى المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وذهب قيل الى انه قياس واحد اقول يحال الى قياسين مع ان الاول شرطي والآخر استثنائي استثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه كلما ثبت نقيضه ثبت المحال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم ثم قد يتقرر بيان الشرطية يعني قولنا كلما ثبت نقيضه ثبت المحال الى دليل فتكثر القياسات كذا قال الصوفي في شرح الاصول فقوله ومرجعه الى استثنائي واقتراني معناه ان هذا القسم لا يدخل في كل قياس خلف وقد يزيد عليه فافهم قوله الاستقراء تصفح الجزئيات اعلم ان الحجة على ثلثة اقسام لان الاستدلال اما من حال الكلي على حال الجزئيات واما من حال الجزئيات على حال الكلي واما من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الآخر

التصديقات
في الخلف والاستقراء
وتعريفهما

لاثبات حكم كلي

فالاول هو القياس وقد سبق مفصلا والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل فالاستقراء هو الحجة
التي يستدل فيها من حكم الجزئيات على حكم كليها هذا تعريفه الصحيح الذي دل عليه الاستنباط المتقدم من
كلام الفارابي وحجة الاسلام واختاره ابن سينا تصفح الجزئيات ومتبعها لاثبات حكم كلي فيه تسامح ظاهر
فان هذا التتبع ليس مطلوبا لتصديقنا موصلا الى مجهول تصديقي فلا يندرج تحت الحجة فكان الباعث
على هذه المسامحة هو الاشارة الى ان تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل
على سبيل النقل وههنا وجه آخر يجيء ان شاء الله الجليل في تحقيق التمثيل **قوله** لاثبات حكم كلي اما
بطريق التوصيف فيكون اشارة الى ان المطلوب في الاستقراء لا يكون حكما جزئيا كما سنحققه واما
بطريق الاضافة هو التنوين في كلي ج عوض من المضاف اليه اي لاثبات حكم كليها اي كلي تلك
الجزئيات وهذا يدل على ان الحكم الجزئي والكلي كليهما بحسب الظاهر الا انه في الواقع لا يكون المطلوب بالاستقراء
الا الكلي وتحقيق ذلك انهم قالوا ان الاستقراء اما تام يتصفح فيه حال الجزئيات باسرها وهو يرجع الى
القياس المقسم كقولنا كل حيوان اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق حساس وكل غير ناطق من الحيوان حساس
فينتج كل حيوان حساس وهذا القسم يفيد اليقين واما ناقص يكتفى فيه بتتبع اكثر الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان كذلك والفرس والبقر كذلك الى غير ذلك مما شاهدناه من افراد الحيوان
وهذا القسم لا يفيد الا الظن اذ من الجائز ان يكون من الحيوانات التي لم نشاهدها ما لا يحرك فكه الاسفل عند المضغ كما تسمعه
في التمساح ولا يخفى ان الحكم بان الثاني لا يفيد الا الظن انما يصح اذا كان المطلوب الحكم الكلي واما اذا اكتفى بالجزئي فلا شك
ان تتبع البعض يفيد اليقين به كما يقال بعض الحيوان فرس وبعض الانسان وكل فرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ كل الانسان ايضا كذلك ينتج





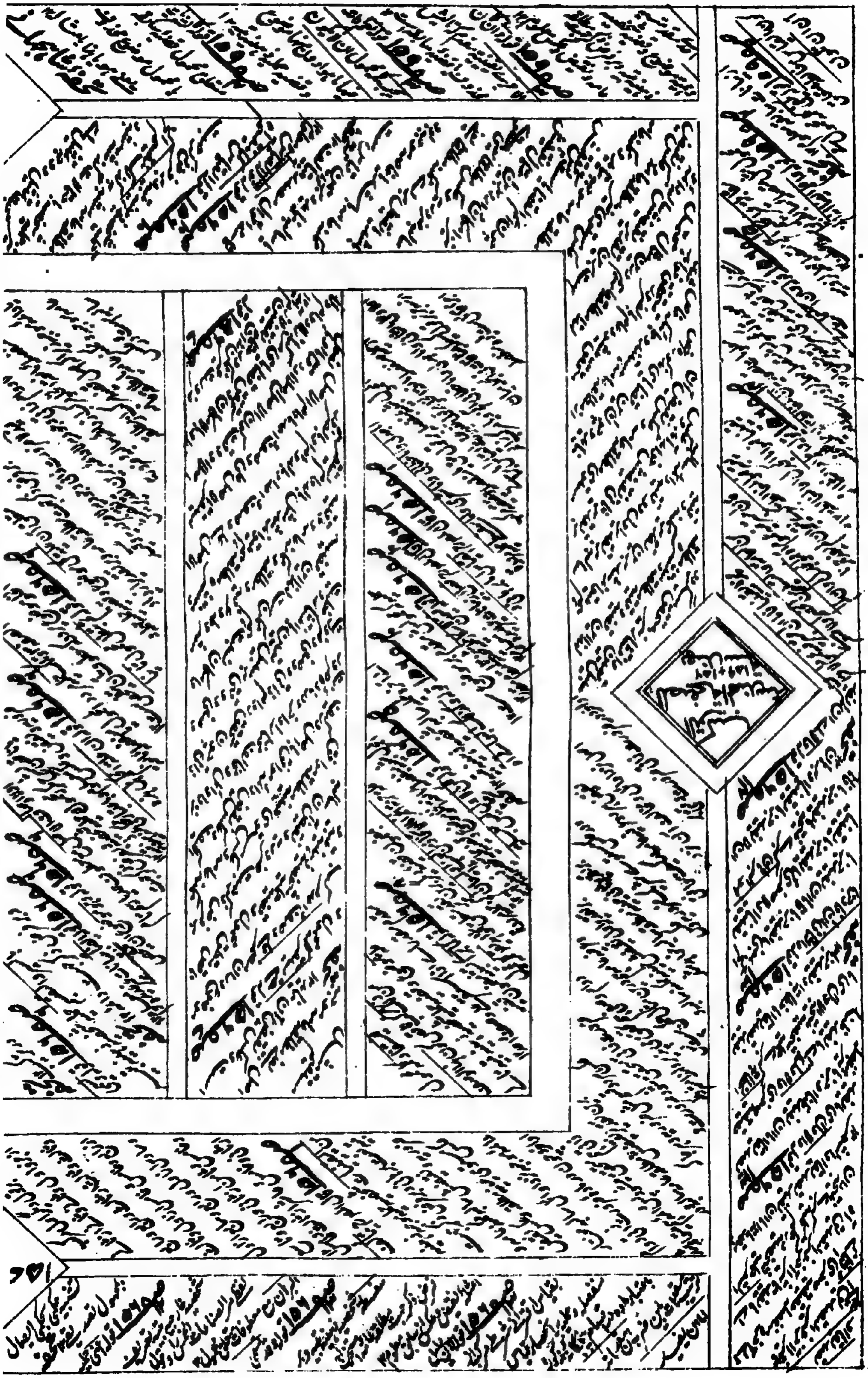
التصديقات
التمثيل وتعريفه واحكامه

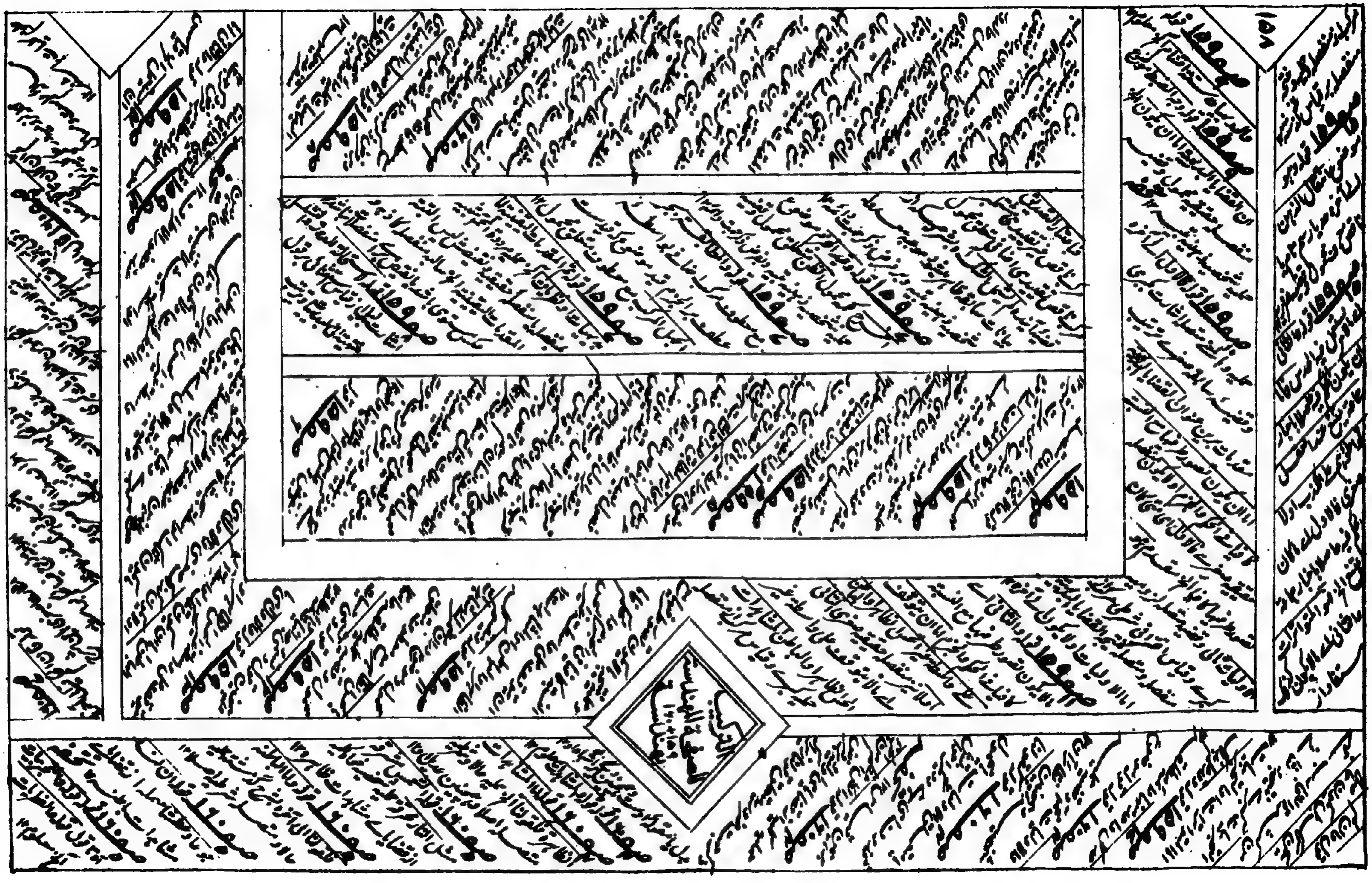
والتمثيل بيان مشاركة جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران والترديد

قطعاً ان بعض الحيوان كذلك ومن هذا علم ان حمل عبارة المتن على التوصيف كما هو الرواية احسن من حيث الدراية ايضاً اذ ليس فيه شبهة صحة التعريف بالاعم قوله التمثيل بيان مشاركة جزئي الآخر في علة الحكم ليثبت فيه اي ليثبت الحكم في الجزئي الاول وبعبارة اخرى تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به لمعلل بذلك المعنى كما يقال النبيذ حرام لان الخمر حرام وعلة حرمته الاسكار وهو موجود في النبيذ وفي العبارتين تسامح فان التمثيل هو الحجة التي يقع فيها ذلك البيان والتشبيه قد عرفت النكتة في التسامح في تعريف الاستقراء ونقول هنا كما ان العكس يطلق على المعنى المصدري اعني التبديل وعلى القضية الحاصلة بالتبديل كذلك التمثيل يطلق على المعنى المصدري وهو التشبيه والبيان المذكوران وعلى الحجة التي يقع فيها ذلك التشبيه والبيان فما ذكره تعريف للتمثيل بالمعنى الاول ويعلم المعنى الثاني بالمقايسة وهذا كما عرف العكس بالتبديل وقس عليه الحال فيما سبق في الاستقراء هذا ولكن لا يخفى ان المصنف عدل في تعريف الاستقراء والتمثيل عن المشهور الى المذكور دفعاً لتوهم هذا التسامح وهل هو الاكثر على ما فرغ عنه قوله والعمدة في طريقه الدوران والترديد اعلم انه لا بد في التمثيل من مقدمات الاولى ان الحكم ثابت في الاصل اعني المشبه به الثانية ان علة الحكم في الاصل الوصف الكذائي الثالثة ان ذلك الوصف موجود في الفرع اعني المشبه فانه اذا تحقق العلم بهذه المقدمات الثلث ينتقل الذهن الى كون الحكم ثابتاً في الفرع ايضاً وهو المطلوب من التمثيل ثم ان المقدمة الاولى والثالثة ظاهرتان في كل

فصل القياس ما برهانی

كل تمثيل و انما [illegible] كال في الثانية وبيانها بطرق متعددة فصلوها في كتب اصول الفقه والمهذب
ما هو العمدة منها وهو طريقان الاول الدوران هو ترتب الحكم على الوصف الذي له صلوح العلية
وجودا او عدما كترتب حكم الحرمة في الخمر على الاسكار فانه ما دام مسكرا حرام واذا زال عنه
الاسكار زال [illegible] قالوا والدوران علامة كون المدار اعني الوصف علة للدائر اعني الحكم الثاني
الترديد [illegible] يسمى ايضا وهو ان تفحص اولا اوصاف الاصل ويرد ان علة الحكم هل هو هذه
الصفة او تلك ثم تبطل ثانيا علية كل صفة حتى يستقر على وصف واحد فيستفاد من ذلك كون
هذا الوصف علة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاشتداد او من العنب او الايعان والكون المخصوص والطعم
المخصوص والرائحة المخصوصة او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده في الدبس بدون الحرمة
وكذلك البواقي ما سوى الاسكار مثل ما ذكر فتعين الاسكار للعلية **قوله** القياس الخ القياس كما
ينقسم باعتبار الهيأة والصورة الى الاستثنائي والاقتراني باقسامها فكذلك ينقسم باعتبار المادة
الى الصناعات الخمس اعني البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة وقد يسمى مغلطة ايضا
لان [illegible] اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل والثاني الشعر
والاول اما ان [illegible] او خيالا والاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا
فان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم فهو الجدل والا فهو المغالطة والعلم
ان المغالطة ان استعملت في مقابلة الحكيم سميت سفسطة وان استعملت في مقابلة غير الحكيم فهو مشاغبة





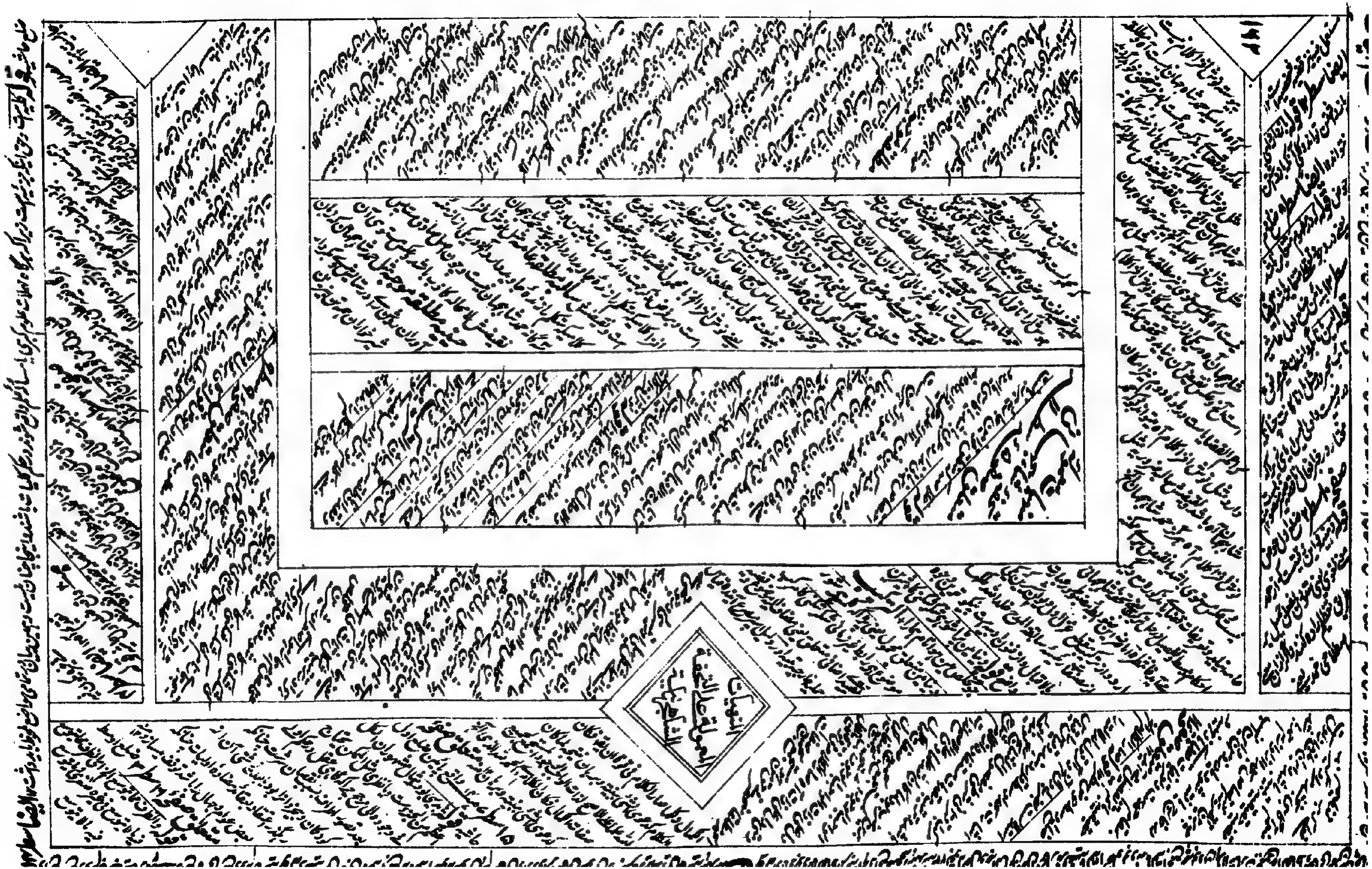
يتألف من اليقينيات

واعلم ايضا انه يعتبر في البرهان ان يكون مقدماته باسرها يقينية بخلاف غيره من الاقسام مثلا يكفي في
كون القياس مغالطة ان تكون احدى مقدميته وهمية وان كانت الاخرى يقينية ثم يجب ان لا يكون فيها
ما هو دون منها كالشعريات والالحق بالادون فالمؤلف من مقدمة مشهورة واخرى مخيلة لا يسمى
جدليا بل شعريا فاعرفه قوله من اليقينيات الخ اليقين هو التصديق الجازم المطابق للواقع
الثابت فباعتبار التصديق لم يشمل الشك والوهم والتخييل وسائر التصورات وقيد
الجزم اخرج الظن والمطابقة اخرج الجهل المركب والثابت التقليد ثم المقدمات اليقينية البديهيات
او نظريات منتهية الى البديهيات استحالة الدور والتسلسل فاصول اليقينيات هي البديهيات
والنظريات متفرعة عليها والبديهيات ستة اقسام بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان القضايا
البديهية اما ان يكون تصور طرفيها مع النسبة كافيا في الحكم والجزم او لا يكون فالاول هو الاولي والثاني
والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن او لا والثاني المشاهدات وتنقسم
الى مشاهدات بالحس الظاهر وتسمى حسيات والى مشاهدات بالحس الباطن وتسمى وجدانيات
والاول اما ان يكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند حضور الاطراف او لا
يكون كذلك والاول هي الفطريات ويسمى قضايا قياساتها معها والثاني اما ان يستعمل فيه الحدس
وهو الانتقال الذهني من المبادي الى المطلوب او لا يستعمل فالاول الحدسيات والثاني
ان كان الحكم فيه حاصلا باخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهي المتواترات
وان لم يكن كذلك بل يكون حاصلا من كثرة التجارب فهي التجربيات وقد علم بذلك حكم كل واحد منها

واصولها الاوليات والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة فى الذهن علة لها فى الواقع فلمى والا فانى

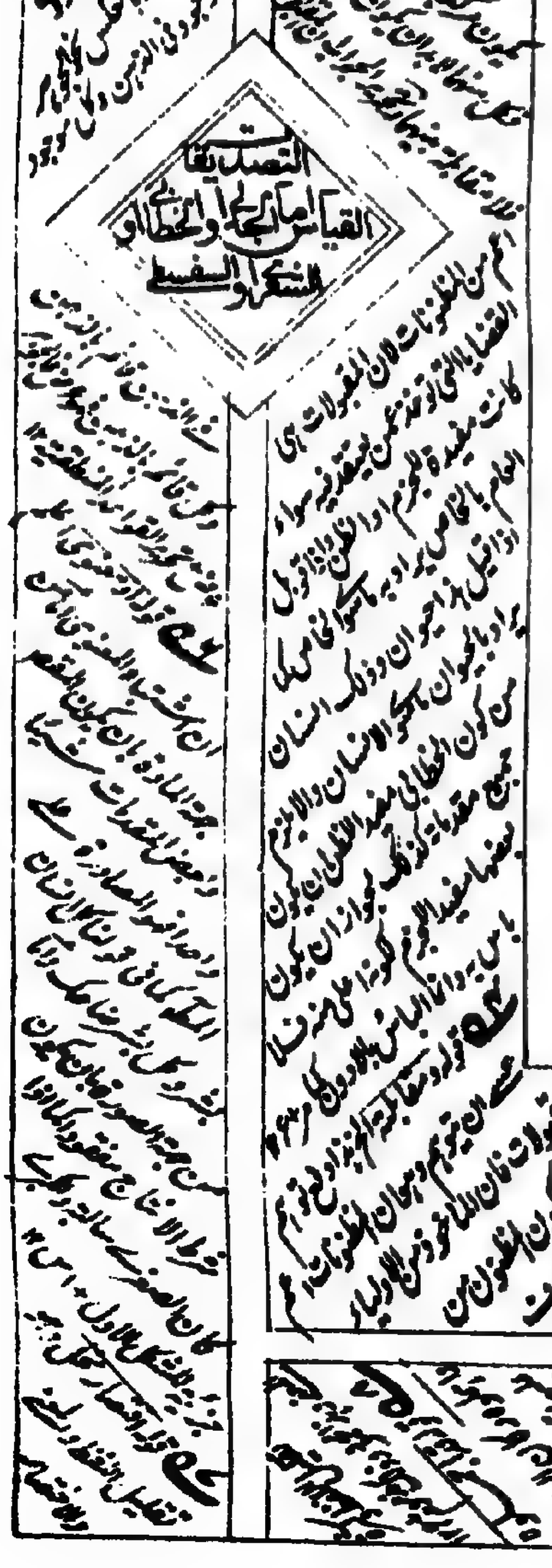
قوله الاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء قوله المشاهدات اما المشاهدات الظاهرة فكقولنا الشمس مشرقة والنار محرقة واما الباطنة فكقولنا ان لنا جوعا وعطشا قوله والتجربيات كقولنا السقمونيا مسهل للصفراء قوله والحدسيات كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس قوله والمتواترات كقولنا المكة موجودة قوله والفطريات كقولنا الاربعة زوج فان الحكم فيه بواسطة لا يغيب عن ذهن عند ملاحظة اطراف هذا الحكم وهو الانقسام بمتساويين قوله ثم ان كان اى الواسطة الحد الاوسط فى البرهان بل فى كل قياس لا بد ان يكون علة لحصول العلم بالنسبة الايجابية او السلبية المطلوبة فى النتيجة ولهذا يقال الواسطة فى الاثبات والواسطة فى التصديق فان كان مع ذلك واسطة فى الثبوت ايضا اى علة لتلك النسبة الايجابية او السلبية فى الواقع وفى نفس الامر كمتعفن الاخلاط فى قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا محموم فالبرهان ح يسمى برهان اللم لدلالته على ما هو لم الحكم وعلته فى الواقع وان لم يكن واسطة فى الثبوت يعنى لم يكن علة للنسبة فى نفس الامر فالبرهان ح يسمى برهان الان حيث لم يدل الا على انية الحكم وتحققه فى الذهن دون علية فى الواقع سواء كانت الواسطة ح معلولا للحكم كالحمى فى قولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فزيد متعفن الاخلاط وقد يخص هذا باسم الدليل ولم يكن معلولا للحكم كما انه ليس علة له بان يكونا معلولين لثالث وهذا لم يخص باسم كما يقال هذا الحمى تشتد غبا وكل حمى تشتد غبا محرقة فهذه الحمى محرقة فان اشتدادها

الغب الحمى التى تجئ بعد يوم ١٢



واما جدلی یتألف من المشهورات والمسلمات واما خطابی
یتألف من المقبولات والمظنونات واما شعری یتألف من
المخیلات واما سفسطی یتألف من الوهمیات والمشبهات

غبا لیس معلولا للاحراق ولا العکس بل کلاهما معلولان للصفراء المتعفنة الخارجة عن العروق
قوله من المشهورات هی القضایا التی تطابق فیها آراء الکل کحسن الاحسان وقبح الادوان او آراء
طائفة کقبح ذبح الحیوانات عند اهل الهند قوله والمسلمات هی القضایا التی سلمت من الخصم فی المناظرة
او برهن علیها فی علم واخذت فی الآخر علی سبیل التسلیم قوله من المقبولات هی قضایا یؤخذ ممن یعتقد فیه
کما ذکر فی المیزان لو کان کل من التصور والتصدیق بل نظام الدار وتسلسل وهو باطل وبطلانه مبرهن فی الحکمة ١٢
کالاولیاء والحکماء قوله والمظنونات هی قضایا یحکم بها العقل حکما راجحا غیر جازم ومقابلته بالمقبولات
من قبیل مقابلة العام بالخاص فالمراد به ما سوی الخاص قوله من المخیلات هی القضایا التی لا تذعن بها النفس
ولکن تتاثر منها ترغیبا وترهیبا واذا اقترن بها الحجة وزن کما هو المتعارف الآن زاد تاثیرا قوله واما سفسطی
منسوب الی السفسطة وهی مشتقة من سوفسطا معرب فاسطالفة یونانیة یعنی الحکمة المموهة المدلسة قوله ومن
الوهمیات هی القضایا التی یحکم بها الوهم فی غیر المحسوس قیاسا علی المحسوس کما یقال کل موجود فهو متحیز
قوله والمشبهات هی القضایا الکاذبة الشبیهة بالصادقة الاولیة او المشهورة لاشتباه الظن فی الحکم
واعلم ان ما ذکره المتاخرون فی الصناعات الخمس اقتصار مخل قد حلوه واهملوه مع کونه من المهمات وطولوا فی الاقترانیات
الشرطیة ولوازم الشرطیات مع قلة الجدوی وعلیک بمطالعة کتب القدماء فان فیها شفاء العلیل ونجاة الغلیل



خاتمة اجزاء العلوم ثلثة الموضوعات وهي التي يطلب في العلم عن اعراضها الذاتية والمبادي وهي حدود الموضوعات

قوله اجزاء العلوم كل علم من العلوم المدونة لابد فيه من امور ثلثة احدها ما يبحث فيه عن خصائصه وآثاره المطلوبة منه اي يرجع جميع ابحاث العلم اليه وهو الموضوع وتلك الآثار هي الاعراض الذاتية الثاني القضايا التي يقع فيها هذا البحث وهي المسائل وهي تكون نظرية في الاغلب وقد تكون بديهية محتاجة الى تنبيه كما صرحوا به وقوله يطلب في العلم يعم القبيلتين واما ما يوجد في بعض النسخ من التخصيص بقوله بالبرهان فمن زيادات الناسخ على انه يمكن توجيهه بانه بناء على الغالب او بان المراد بالبرهان ما يشمل التنبيه الثالث ما يبتني عليه المسائل مما يفيد تصورات اطرافها والتصديقات بالقضايا المأخوذة في دلائلها فالاول هي المبادي التصورية والثاني هي المبادي التصديقية

قوله الموضوعات ههنا اشكال مشهور وهو ان عد الموضوع من اجزاء العلوم اما ان يريد به نفس الموضوع او تعريفه او التصديق بوجوده او التصديق بموضوعيته والاول مندرج في موضوعات المسائل التي هي اجزاء للمسائل فلا يكون جزءا على حدة والثاني من المبادي التصورية والثالث من المبادي التصديقية فلا يكونان جزءا على حدة ايضا والرابع من مقومات الشروع فلا يكون جزءا ويمكن الجواب باختيار كل من الشقوق الاربعة اما على الاول فيقال ان نفس الموضوع وان اندرج في المسائل لكن لشدة الاعتناء به من حيث ان المقصود من العلم معرفة احواله والبحث عنها عد جزءا على حدة او يقال ان المسائل ليست هي مجموع الموضوعات والمحمولات والنسب بل المحمولات المنسوبة الى الموضوعات قال المحقق الدواني في حاشية شرح المطالع المسائل هي المحمولات المثبتة بالدليل وفيه نظر فانه لا يلايم ظاهر قول

خاتمة اجزاء العلوم وهو ثلثة

واجزاء العلوم اعراضها ومقدمات بينة او ماخوذة تبتنى عليها قياسات العلوم و

المسائل فهي قضايا تطلب في العلوم وموضوعاتها موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي له

المص والمسائل هي قضايا كذا وموضوعاتها كذا ومحمولاتها كذا وايضا فلو كانت المسائل نفس المحمولات

المنسوبة لوجب عد سائر موضوعات المسائل التي هي اجزاء موضوع العلم جزءا على حدة فتدبر واما على الثاني

فيقال ان تعريف الموضوع وان كان مندرجا في المبادي التصورية لكن عد جزءا على حدة لمزيد الاعتبار به كما

سبق واما على الثالث فيقال بمثل ما مر او يقال بان عد التصديق بوجود الموضوع من المبادي التصديقية

كما نقل عن الشيخ تسامح فان المبادي التصديقية هي القضايا التي يتألف منها قياسات العلم

نص على ذلك العلامة في شرح الكليات وايد بكلام الشيخ الصريح فقول المص تبتنى عليها قياسات

العلم تعريف وتفسير لاعم واما على الرابع فيقال ان التصديق بالموضوعية لما توقف عليه الشروع

على بصيرة وكان له مزيد مدخلية في معرفة مباحث العلم وتمييزها عما ليس عنه عد جزءا من العلم مسامحة

وهذا ابعد المحتملات **قوله** اجزاؤها اي حدود اجزائها اذ الكانت الموضوعات مركبة **قوله** اعراضها

حدود العوارض المثبتة لتلك الموضوعات **قوله** ومقدمات بينة كالمبادي التصديقية اما مقدمات بينة

بنفسها اي بديهية او مقدمات ماخوذة اي نظرية فالاولى تسمى علوما متعارفة والثانية ان اذعن

بها المتعلم بحسن ظنه بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان اخذها مع استنكار سميت مصادرة ومن هنا

يعلم ان مقدمة واحدة يجوز ان تكون اصلا موضوعا بالنسبة الى شخص ومصادرة بالقياس الى اخر **قوله**

موضوع العلم كقولهم في الطبيعي كل جسم فله شكل طبيعي **قوله** وعرض ذاتي كقولهم كل متحرك فله ميل

او مركب ومحمولا لانها المور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها

قوله او مركب من الموضوع مع العرض الذاتي كقول المهندس كل مقدار وسطي النسبة فهو
ضلع ما يحيط به الطرفان او من نوعه مع العرض الذاتي كقوله كل خط قام على خط فان الزاويتين
الحادثتين على جنبيه اما قائمتان او متساويتان قوله ومحمولاتها اي محمولات المسائل امور خارجة
عنها اي عن موضوعات المسائل لاحقة لها اي عارضة لتلك الموضوعات او اي محمولة عليها
فان العارض هو الخارج المحمول فاذا جرد عن قيد الخروج للتصريح به فيما قبل يبقى المحمول ولو اكتفى
المصنف بالحوق لكفى ويوجد في بعض النسخ قوله لذواتها وهو بحسب الظاهر لا ينطبق الا على العرض
الاولي اي اللاحق للشيء اولا بالذات اي بدون واسطة في العروض ولا يشمل العارض بواسطة
المساوي مع انه من العرض الذاتي اتفاقا ولذا اوله بعض الشارحين وقال اي لاستعداد مخصوص
بذواتها سواء كان لحوقه ايا بالذوات او لا مر يساويها فان اللاحق للشيء لما هو هو يتناول
الاعراض الذاتية جميعا على ما قال المصنف في شرح الرسالة الشمسية ثم ان هذا التقييد يدل على
ان المص اختار مذهب الشيخ في لزوم كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها واليه
ينظر كلام شارح المطالع لكن الاستاذ المحقق اورد عليه انه كثيرا ما يكون محمول المسألة بالنسبة
الى موضوعها من الاعراض العامة الغريبة كقول الفقهاء كل مسكر حرام وقول النحاة كل فاعل
مرفوع وقول الطبيعيين كل فلك متحرك على الاستدارة ثم يعتبر ان لا يكون اعم من موضوع العلم

وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقصود والمقدمات لما يتوقف
عليه الشروع بوجه البصيرة وفرط الرغبة كتعريف العلم وبيان غايته
وموضوعه وكان القدماء يذكرون في صدر الكتاب ما يسمونه الرؤس
الثمانية الاول الغرض لئلا يكون النظر في طلبه عبثا والثاني المنفعة
اي ما يتشوقه الكل طبعا لينشط في الطلب ويتحمل المشقة

صرح بذلك المحقق الطوسي ايضا في نقد التنزيل انتهى كلامه واقول في لزوم هذا الاعتبار انظر
نظر لصحة ارجاع المحمولات العامة الى العرض الذاتي بالقيود المخصصة كما يرجع المحمولات الخاصة اليه بالمفهوم
المردد فالاستاذ صرح باعتبار الثاني فعدم اعتبار الاول محكم وههنا زيادة الكلام لا يسع المقام قوله
وقد يقال المبادي اشارة الى اصطلاح آخر في المبادي سوى ما تقدم وضعه ابن الحاجب في مختصر الاصول
حيث اطلق المبادي على ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كان داخلا في العلم فيكون من المبادي
المصطلحة السابقة كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي يتألف منها قياسات
العلم او خارجا يتوقف عليه الشروع ولو على وجه التجزئة وتسمى مقدمات كمعرفة الحد والغاية والموضوع
والفرق بين المقدمات والمبادي بهذا المعنى مما لا ينبغي ان يشتبه فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة
بخلاف المبادي فتبصر قوله يذكرون اي في صدر كتبهم على انها من المقدمات او من المبادي
بالمعنى الاعم قوله الغرض اعلم ان ما يترتب على الفعل ان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك
الفعل سمي غرضا وعلة غائية والا سمي فائدة ومنفعة وغاية قالوا افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وان اشتملت على
غايات ومنافع لا تحصى فكان مقصودهم ان القدماء كانوا يذكرون في صدر كتبهم ما كان عبثا جاهلا على تدوين
المدون الاول لهذا العلم ثم يتعقبونه بما يشتمل عليه من منفعة ومصلحة يميل اليها عموم الطباع وان كانت هذه العلم منفعة ومصلحة
سوى الغرض الباعث للواضع الاول وقد عرفت في صدر الكتاب ان الغرض والغاية من علم المنطق هو العصمة فتذكره

خاتمة
في اجزاء العلوم والرؤس الثمانية

والثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عند ملاحظة
ما يفصله والرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم
والخامس انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به

قوله الثالث السمة السمة العلامة وكان المقصود هنا الاشارة الى وجه تسمية العلم كما يقال انما سمي
المنطق منطقا لان المنطق يطلق على النطق الظاهري وهو التكلم وعلى الباطني وهو ادراك الكليات
وهذا العلم يقوي الاول ويسلك بالثاني مسلك الشدة فاشتق له اسم من النطق فالمنطق بالمصدر
بمعنى النطق اطلق على العلم المذكور مبالغة في دخليته في تكميل النطق حتى كانه هو اما اسم مكان كان هذا
العلم محل النطق ومظهره وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصله العلم من المقاصد قوله والرابع
المؤلف اي معرفة حاله اجمالا ليسكن قلب المتعلم على ما هو الشان في مبادي الحال من معرفة حال
الاقوال بمراتب الرجال واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ونعم ما قال ولي ذي
الجلال عليه سلام الله الملك المتعال لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال هذا ومتن قوانين المنطق
والفلسفة هو الحكيم العظيم ارسطو وتهابا مر اسكندر ولهذا لقب بالمعلم الاول وقيل للمنطق ايضا ميراث
ذي القرنين ثم بعد نقل المترجمين تلك الفلسفيات من لغة يونان الى لغة العرب هذبها ورتبها و
احكمها واتقنها ثانيا المعلم الثاني الحكيم ابو نصر الفارابي وقد فصلها وحررها بعد اضاحة كتب
ابي نصر الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا شكر الله مساعيهم الجميلة قوله من اي علم هو اي من اي
جنس من اجناس العلوم العقلية الحكمية الفرعية والاصلية كما يبحث عن حال المنطق من جنس العلوم
الحكمية ام لا فان فسرت الحكمة بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية لم يكن منها اذ ليس بحثه الا عن المعلومات والموجودات الذهنية الموصلة الى التصور والتصديق

خاتمة
اجزاء العلوم والرؤس الثمانية

والسادس انه من اى مرتبة هو ليقدم على ما يجب ويؤخر عما يجب والسابع
القسمة والتبويب ليطلب فى كل باب ما يليق والثامن الانحاء التعليمية وهى التقسيم

وان حذف الاعيان من التفسير المذكور فهو من الحكمة ثم على التقدير الثانى فهو من اقسام الحكمة النظرية
الباحثة عما ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ثم بل هو ابحث اصل من اصول الحكمة النظرية او من فروع الالهى
والمقام لا يسع بسط ذلك الكلام قوله من اى مرتبة هو كما يقال ان مرتبة المنطق ان يشتغل به بعد تهذيب
الاخلاق وتقويم الفكر ببعض الهندسيات وذكر الاستاذ فى بعض رسائله انه ينبغى تاخيره فى زماننا هذا
عن تعلم قدر صالح من العلوم الادبية لما شاع من كون التدوين باللغة العربية قوله القسمة اى قسمة العلم
والكتاب الى ابوابها فالاول كما يقال ابواب المنطق تسعة الاول ايساغوجى اى الكليات الخمس الثانى
التعريفات الثالث القضايا الرابع القياس واخواته الخامس البرهان السادس الجدل السابع الخطابة الثامن
المغالطة التاسع الشعر وبعضهم عد بحث الالفاظ بابا آخر فصار ابواب المنطق عشرة كاملة والثانى كما يقال ان
كتابنا هذا مرتب على قسمين القسم الاول فى المنطق وهو مرتب على مقدمة ومقصدين وخاتمة المقدمة
فى بيان الماهية والغاية والموضوع والمقصد الاول فى مباحث التصورات والمقصد الثانى فى مباحث التصديقات
والخاتمة فى اجزاء العلوم القسم الثانى فى علم الكلام وهو مرتب على كذا ابواب الاول فى كذا آه كما قال فى
الشمسية ورتبته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة وهذا الثانى شائع كثير قل ما يخلو عنه كتاب قوله الانحاء
التعليمية اى الطرق المذكورة فى التعاليم لعموم نفعها فى العلوم وقد اضطربت كلمة الشراح ههنا وما نذكره
هو الموافق لتتبع كتب القوم والماخوذ من شرح المطالع قوله وهى التقسيم كان المراد به ما يسمى بتركيب
القياس ايضا وذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية فضع طرفى المطلوب وطلب

اعنى التكثير من فوق و التحليل عكسه

جميع موضوعات كل واحد منها او جميع محمولات كل واحد منها سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بوساطة او بغير وساطة وكذا اطلب جميع ما سلب عن احد الطرفين او سلب هو عن احدهما ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع لمحموله فقد حصلت المطلوب من الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثانى او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الشكل الرابع كل ذلك بعد اعتبار الشرائط بحسب الكمية والكيفية كذا فى شرح المطالع وقد عبر المص عن هذا المعنى بقوله اعنى التكثير اى تكثير المقدمات اخذا من فوق اى من النتيجة لانها المقصد الاقصى اى بالنسبة الى الدليل قوله والتحليل فى شرح المطالع كثيرا ما يورد فى العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية لتسامل المركب اعتمادا على الفطن العالم بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اى شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس الترتيب حتى حصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة مشاركة للمطلوب بلا اجزائه فالقياس استثنائى وان كانت مشاركة للمطلوب باجزائه فالقياس اقترانى ثم انظر الى طرفى المطلوب ليتميز عندك الصغرى عن الكبرى فذلك المشارك اما الجزء الذى يكون محكوما عليه فى المطلوب فهى الصغرى او محكوما به فيه فهى الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تألفا على احد التاليفات الاربعة فانضم الى جزء المطلوب هو الحد الاوسط وتميز الشكل المنتج وان لم يتألفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفى المطلوب فى التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ ما فى القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس وتبين لك المقدمات والاشكال والنتيجة فقوله وهو عكسه اى تكثير المقدمات الى فوق وهو النتيجة كما مر وجه

والتحديد اى فعل الحد والبرهان اى الطريق
الى الوقوف على الحق والعمل به وهذا بالمقاصد اشبه

قوله والتحديد اى فعل الحد يعنى ان المراد بالتحديد بيان اخذ الحد وهو كان المراد المعرف مطلقا او الذاتيات للاشياء
وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شئ فلا بد ان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه اولا او بغيرها
وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو من التبوت او مما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا
وما ليس كذلك عرضا واذا طلبت جميع ما هو فى ذاته وجميع ما هو مساو له فيتميز عندك الجنس من العرض العام
والفصل من الخاصة ثم تركب اى قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرائط المذكورة فى باب المعرف قوله اى
الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب علما نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقال اذا
اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل فى الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الستة او ما يحصل منها
بصورة صحيحة وهيأة منتجة وتبالغ فى التفحص عن ذلك حتى لا تشتبه بالمشهورات والمسلمات والشبهات ولا تعدل عن تشبى بمجرد حسن الظن به
او بمن تسمع منه حتى لا تقع فى مضيق الخطابة ولا ترتبط بربقة التقليد قوله وهذا بالمقاصد اشبه اى الامر الثانى من اشبه
بمقاصد الفن منه بمقدماته ولذا ترى المتاخرين كصاحب المطالع يوردون فى سوى التحديد مباحث الحجة ولواحق القياس واما التحديد
فشانه ان يذكر فى مباحث المعرف وقيل هذا اشارة الى العمل وكونه اشبه بالمقصود ظاهر بل المقصود من العلم العمل جعلنا الله واياكم
من الذين فازوا فى الامرين وتمتعنا بفضله وجوده سعادة فى الدارين بحق نبيه محمد خير البرية وآله وعترته الطاهرين انه خير موفق ومعين

تمت

خاتمة
اجزاء العلو والرؤس
الثمانية

خاتمۃ الطبع مع تاریخ وفات علامہ محشی علیہ الرحمہ از بندۂ آسی محمد عبد العلی مدراسی عفا عنہ ربّ الاناسی

حسن تہذیب منطق و کلام بتوحید شاہ جہان واجب الاعتصام و تصور امکان نجات انام در تصدیق رسالت شفیع یوم القیام علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام بعد ازین بر ناظرین والا نژاد مخفی مباد کہ نقش بدیع ترکیب منطقی تا ہذا الآن در لوح مخیلہ کسی صورت نہ بستہ و بر کرسی ایجاد طبع احدے نہ نشستہ تو عروس مضمونش ہمچنان در حجلۂ عدم محجوب بود کہ ہنوز آلایش دست تصور بیگانگان دامان عصمتش نیالود لیکن آن صناع ہنر پرور و طباع بالغ نظر کہ کسی ندیدش ندید البتہ در کنار فکر بلند و آغوش طبع دشوار پسند خود در کشید یعنی حلال عقدۂ ما لا ینحل ثانی معلم اول سلم کاخ علوم شرح مطالع فہوم مولائی و استادی و مصہری شیخ الٰہی بخش فیض آبادی رحمہ اللہ الہادی کہ ترجمۂ نام نامیش اللّٰھم اغفر ست و تاریخ وفات گرامیش از قطعۂ ذیل ظاہر محض بفضل جودت طبعی و صفوت فطری جواہر زواہر حل ترکیب شرح تہذیب عبد اللہ یزدی را مع حواشی حل معانی موسوم بتحفۂ شاہجہانی در سمط تصنیف در آوردہ و گوی سبقت جدت ذہنی از دیگر مدعیان ایجاد بردہ ؎ ای مدعی مزن پس ازین لاف اختراع + کاین نقش نو بسکہ نام دگر زدند + و بہے ہذہ

آن فاضلے کہ بود ز خیر المہاجرین — در مکہ معظمہ شد انتقال او
وان عالمی کہ شمس علومش کمال داشت — شد ز انقلاب گردش گردون زوال او
حیف و صد دریغ و صد افسوس و صد الم — دارم چو لالہ داغ جگر از ملال او
مولای من مربی من اوستاد من — اکنون چہ شد کہ رفت ز قرم ظلال او
از جسم من چہ دور شدہ قرب جان آن — وز جان من چہ گشتہ بعید اتصال او
قد کان طالبا طلب اللہ عندہ — کز ہند سوی مکہ شدہ ارتحال او
چندان کہ از مرض شد تقلیل در غذا — گشت از دیاد پیری و ضعف و ہزال او
در یکہزار و سہ صد و شش ماہ عید فطر — وقت ضحی بنوزدہم شد وصال او
ہر تشنہ کہ چشم تحصیل علم داشت — سیراب شد ز چشمۂ فیض و نوال او
گر پیر چرخ چرخ زند صد ہزار سال — در عالم مثال نیارد مثال او
ایجاد امر تازہ و ہم صنعت جدید — بود از خواص جودت فکر کمال او
سلمای فن منطق و لیلای علم دین — ہر ہفت شد ز ماشطۂ خط و خال او
آبی رسید از آن چمن آرا بباغ علم — تابی گرفت چشم فن از اکتحال او
لاحل ہر آنچہ بود ز مضمون متن و شرح — حل کردہ شد ز تحشیۂ قیل و قال او
چون مہر و شہرت بعالم فضائلش — مخفی نباشد از کتب و درس حال او
داد آنچنان جواب کہ میبود لاجواب — نتوان کشود عقدۂ حل سؤال او
تا حال کس ندید ندیدش در اختراع — شد تازہ کہنہ فن ز نوی خیال او
در ہفت گاہ و شش جہت و چار سمت رفت — صیت جمال شاہد حسن مقال او
در مکہ چار و چار بہند اند جملہ ہشت — ز اولاد سال خوردہ و ہم خرد سال او
ہر وقت بود دست بکار و دلش بیار — از صبح و شام و روز و شب و ماہ و سال او
عمرش تمام شد بہ افادات اہل علم — اکثر بدرس و تحشیہ بود اشتغال او
ذاتش کہ بود منبع فیضان تکونش — وصفش کہ بود ملزم احسان فعال او
ہم بود حال زندگیش در جہان حج نیک — ہم شد بوقت موت چہ نیکو مآل او
ہم سالش آسی آمدہ نیکو چہ فی البدیہ — در نیکوان بمکہ شدہ انتقال او ۱۳۰۶

اشتہار

چونکہ کتاب ہذا بموجب دفعہ ۱۸ - ایکٹ ۲۵ سنہ ۱۸۶۷ء داخل بہی رجسٹر سرکار گورنمنٹ گردیدہ لہذا کدامی صاحب قصد طبعش نفرمایند تا بہ نسخ مطلوب باشد ازین مطبع فرمایش نمایند و نیز از حاجی مولوی محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکتہ خلاصی ٹولہ دکان نمبر ۸۵ طلب فرمایند فقط

وجہ مہر و دستخط بر خاتمہ

برای سند اینمعنی کہ کتاب ہذا مطبوع مطبع نظامی کانپور ست مہر و دستخط مہتمم مطبع بر خاتمۂ آن ثبت گردید تا کسی در اشتباہے نیفتد فقط

محمد دین خان حنفی ۱۲۸۳
محمد عبد الرحمن خان

انشائے خرد افروز	دو جز
انشائے اردو	دو جز
قصائد عرفی	چار جز
انشائے بہار بیخزان	سے جز
مصدر فیوض	سے جز
آمد نامہ نظامی	یک جز
مامقیمان	یک جز
خالق باری	یک جز
دستور الصبیان نظامی	یک جز
لڑکوں کا کھیل	دو جز
تعلیم فرزندی	دو جز
پند نامہ عطار	سے جز
نسخہ تعلیمیہ	دو جز
انشائے خلیفہ انتظامی	چہ جز
زلیخا فارسی نظامی	[illegible]
زلیخا مترجم اردو	[illegible]
گلستان مع فرہنگ	[illegible]
فرہنگ گلستان	یک جز
گلستان مترجم	[illegible]
بوستان مع فرہنگ	[illegible]
فرہنگ بوستان	یک جز
بوستان مترجم	[illegible]
مبادی الحساب حصۂ اول	چہ جز
گفتگو نامۂ فارسی	یک جز
قواعد فارسی نظامی	دو جز
اخلاق محسنی محشی	چہ جز
چہار گلزار	چہ جز
قواعد اردو حصۂ اول	یک جز
قواعد اردو حصۂ دوم	چہ جز
رسالۂ عبد الواسع	سے جز
انشائے فائق	دو جز
انشائے جامی	چہ جز
انشائے منیر	چہ جز
رقعات عالمگیری	[illegible]
انشائے بہار عجم	دو جز
میزان فارسی	یک جز
انفع الانشا نظامی	چہ جز
فیض شاہ جہانی	دو جز

محمود نامہ	یک جز
انشائے مظہر	دو جز
رقعات عزیزی	دو جز
بوستان نظامی خرد	[illegible]
مکتب نامہ	[illegible]

رسالجات مولود وغیرہ

مولود شریف شہید	[illegible]
مولود جدید	[illegible]
مولود دلپذیر حصۂ اول	[illegible]
حصۂ دوم محامد مصطفیٰ	[illegible]
عین الیقین	[illegible]
خدا کی رحمت	[illegible]
نفح الطیب حصۂ اول	[illegible]
حصۂ دوم تسلیۃ الفواد	[illegible]
کحل البصر	[illegible]
راحۃ القلوب	[illegible]
بہار جنت	[illegible]
دافع الاوہام محمدی	دو جز
گلدستۂ ایمان	[illegible]
مناجات کلمہ	یک جز
معجزۂ آل نبی	[illegible]
ذکر شاہ انبیا	[illegible]
مولود بہاریہ	[illegible]
دیوان لطف	[illegible]
ناصر العاشقین	دو جز
گلدستۂ معراج	دو جز
نزول رحمت	یک جز
قندیل عرش	دو جز
بہار خلد عزیزی	[illegible]
مرآۃ الحرمین مع ریاض النور حور قرنکی بیان	[illegible]
تحفۂ اخیار	[illegible]
مولود سعدی قابل دید	[illegible]
احیاء القلوب	[illegible]
عقد الجوہر	[illegible]
نعت نبی نعت حصۂ اول	[illegible]
ایضاً حصۂ دوم	[illegible]
مولود برزنجی مترجم	[illegible]
انتخاب عرشی	[illegible]

گلزار نعت نظامی	[illegible]
نجم الضیا	[illegible]
مجموعۂ معجزات	دو جز
چہل رسالہ	[illegible]
ذکر الشہادتین	[illegible]
شہادت نامہ	دو جز
کرامات محبوب سبحانی	دو جز
مولود سعیدی محمدی	[illegible]
نظم قادریہ	[illegible]

کتب قصص و دیوان

آرائش محفل	[illegible]
قصۂ شاہ روم	[illegible]
ایضاً	[illegible]
سراج الرقیم قصۂ اصحاب کہف	[illegible]
تاریخ ابلیس	[illegible]
گل و صنوبر	[illegible]
قصۂ سیاہ پوش	یک جز
گلستان سخن	[illegible]
زلیخا اردو	[illegible]
لیلے مجنون	[illegible]
باغ و بہار	[illegible]
مجموعۂ دلہن نامہ	[illegible]
قصۂ سپاہی زادہ	[illegible]
چوہے نامہ و بلی نامہ	یک جز
شاہنامہ اردو	[illegible]
دیوان صادق	[illegible]
دیوان ضامن	[illegible]
منتخب کلیات ظفر	[illegible]
کلیات نظیر	[illegible]
گلدستۂ امانت	دو جز
داسوخت امانت	دو جز
داسوخت قلق	یک جز
بارہ ماسہ کلی	[illegible]
مجموعۂ بارہ ماسہ	دو جز
مجمع الاشعار	[illegible]
باغ چمن	[illegible]
گلزار سخن	[illegible]
قانون راگ	[illegible]

مجموعۂ بہار و نامہ	یک جز
الدر سبحا	یک جز
چمن بے نظیر	[illegible]
دیوان موجد	۵ر

کتب عربیہ

میزان الصرف نظامی	[illegible]
پنج گنج نظامی	[illegible]
نحو میر نظامی	[illegible]
صرف میر نظامی	[illegible]
دستور المبتدی	[illegible]
شرح مائۃ عامل احمدی	[illegible]
فصول اکبری نظامی	[illegible]
مجموعۂ منطق نظامی	[illegible]
قال اقول نظامی	[illegible]
ترکیب اصل جملہ	یک جز
شرح سلم ملا مبین	۱۲ر
شرح ملا جامی نظامی	[illegible]
دیوان حضرت علی محشی	۹ر
منیۃ المصلی مصطفائی	۹ر
سراجی نظامی	[illegible]
اخوان الصفا عربی نظامی	[illegible]
شرح میزان منطق فارسی	[illegible]
فتاوی قاضیخان مع فتاوی [illegible]	[illegible]
ہدایۃ النحو نظامی	[illegible]

کتب لغت

صراح مع فراح	[illegible]
منتخب اللغات کالم دار	[illegible]
منتخب النفائس	[illegible]
کریم اللغات مع غیاث اللغات	[illegible]
غیاث اللغات مع منتخب اللغات	
وچراغ ہدایت نظامی	[illegible]
غیاث اللغات کالم دار انتظامی	[illegible]
فرہنگ محمودی	[illegible]

کتب متفرقات

پنجہ نگارین نظامی	دو جز
مسر سلیمانی	[illegible]
فالنامۂ قرآن شریف	دو جز
تعویذ گنج العرش سفید	[illegible]

اعلان

پوشیدہ مباد کہ این مجموعہ ہر چہار کتاب
پسندیدۂ اولوالالباب بعد ازین کہ حسب مراد
قانون بستم ۱۸۴۷ع در رجسٹر سرکار گورنمنٹ انگلشیہ
داخل شدہ بود الکنون بار چہارم حسب فرمایش حاجی مولوی
محمد سعید صاحب تاجر کتب کلکتہ خلاصی ٹولہ نمبر ۸۵ در مطبع
نظامی کانپور حلیۂ طبع پوشید امید کہ کسی بدون
اجازت راقم این مجموعہ را چاپ ننماید

الراقم
محمد عبدالرحمن مہتمم مطبع
نظامی کانپور